Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1891.

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet

Professor an der philos.-theol. Lehranstalt in Fulda.

IV. Band. Jahrgang 1891.

Nachdruck mit Genehmigung des Verlags Parzeller & Co.,
vormals Fuldaer Actiendruckerei

KRAUS REPRINT LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1967

Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

IV. Jahrgang 1891.

I. Abhandlungen.

	Seite
1. Bäumker, Noch einmal zu Platon's Timäus p. 51 E—p. 52 B	256—259
2. Braig, Zu Plato's Timaeus p. 51 E—p. 52 B	22—29
3. Frye, Das Gesetz von der Erhaltung des Lebens . . .	260—265
Zusatz der Redaction	265—269
4. Grupp, Die logischen Gänge des Denkens	270—280
5. Gutberlet, Der Kampf um die Willensfreiheit . . .	119—137
6. —, W. Wundt's System der Philosophie . . 281—296,	341—359
7. Kaufmann, Das Causalitätsprincip und seine Bedeutung für die Philosophie . . . . . 30—41,	105—118
8. Linsmeier S. J., Beleuchtung einer philosophischen Kritik der optischen Wellentheorie	360—374
9. — Die Coppernicanische Hypothese und die Sinnestäuschungen	1—8
10. —, Enthält die chemisch-physikalische Atomtheorie Widersprüche?	241—255
11. Michel, Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen	387—404
12. Pfeifer, Analogien zwischen Naturerkenntniss und Gotteserkenntniss, den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissenschaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf Kant's Kritik der Gottesbeweise	9—21
13. Thill, Das Fundamentalprincip aller Wissenschaften 161—165,	375—386
14. Wolff, Lotze's Metaphysik	138—160

II. Recensionen und Referate.

1. Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (Adlhoch O. S. B.)	172—185

Seite

2. Baumann, Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen (Braig) . . . . . 168—172
3. Bergson, Quid Aristoteles de loco senserit? (Fr.Schmid) 55—58
4. Carrière, Die sittliche Weltordnung (Gutberlet) . . 312—317
5. Cathrein S. J., Moralphilosophie, 1. Bd. (Gutberlet) . 42—46
6. Domet de Vorges, Cause efficiente et cause finale (Fr. Schmid) . . . . . 52—55
7. Erhardt, Mechanismus und Teleologie (Gutberlet) . . 302—307
8. Feldner O.P., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen (Erwiderung von Esser) . . . . . 411—429
9. Flügel, Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen naturwissenschaftl. Begriffe (Gutberlet) . 66—69
10. Gisevius, Kant's Lehre von Raum und Zeit (Arenhold) 60—64
11. Hardy, Der Buddhismus (Braig) . . . . . 49—52
12. [Linsmeier, S. J.,] Enthält die chemisch-physikalische Atomtheorie Widersprüche? (Entgegnung von Schneid) 430—435
13. Ludwig, Spaziergänge eines Wahrheitsuchers in's Reich der Mystik (Gutberlet) . . . . . 307—312, 451—456
14. Meynert, Gehirn und Gesittung (Gutberlet) . . . . 64—66
15. Paszkowski, Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik (Gutberlet) . . . . . 449—451
16. Pawlicki, Die Geschichte der griechischen Philosophie von Thales bis auf Aristoteles [Hystorya filozofii greckiej etc.] (v. Rubczyński) . . . . . 318—325
17. Pesch (Christ.) S. J., Gott und Götter (Gutberlet) . . 185—187
18. Preyer, Wissenschaftliche Briefe von Gustav Theodor Fechner und W. Preyer (Pfeifer) . . . . . 166—168
19. Reich, Physiologie des Magischen (Gutberlet) . . . . 69—74
20. Schmidt, Geschichte der deutschen Verfassungsfrage während der Befreiungskriege und des Wiener Congresses, 1812 bis 1815 (Cathrein S. J.) . . . . . 435—439
21. Schlegel, Das Bewusstsein (Al. Schmid) . . . . . 439—447
22. Stiborius, Die Kategorien der sinnlichen Perception (Schwertschlager) . . . . . 58—60
23. Ueber die philosophische Bedeutung von Schulbüchern [Zur „Sammlung Göschen"] (Braig) . . . 297—302, 405—410
24. Van Weddingen, Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion (Al. Schmid) . . . . . 46—49
25. v. Wichert, Die ewigen Räthsel. Zweite Serie. (Gutberlet) 447—449

III. Zeitschriftenschau.

Seite

1. Annales de philosophie chrétienne . . . . . 93—95
2. Der Katholik (Mainzer) . . . . . 97—99
3. Divus Thomas . . . . . 472 f.
4. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie 95—97, 333 f.
5. La Civiltà cattolica . . . . . 334 f.
6. Natur und Offenbarung . . . . . 200 f., 468—470
7. Philosophische Monatshefte . . . 83—88, 326—329, 457—461
8. Philosophische Studien . . . . . 194—198
9. Revue philosophique de la France et de l'Étranger . . 468
10. Rivista di Filosofia scientifica . . . . . 467 f.
11. Rivista italiana di Filosofia . . . . . 466 f.
12. Stimmen aus Maria-Laach . . . . . 198—200, 471 f.
13. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 88—93, 329—333
14. Zeitschrift für exacte Philosophie . . . . . 465 f.
15. Zeitschrift für katholische Theologie 99
16. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik . . . . 80—83
17. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane . . . . . 75—80, 188—194, 461—465

IV. Novitätenschau des Jahres 1890.

1. Allgemeines.
   a) Lehrbücher der Philosophie . . . . . 202 f.
   b) Philosophische Zeitschriften . . . . . 203—205
   c) Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 205—209
   d) Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 209—211
2. Logik und Erkenntnisstheorie.
   a) Lehrbücher . . . . . 211—213
   b) Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 213 f.
3. Psychologie.
   a) Lehrbücher . . . . . 214 f.
   b) Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 215—218
   c) Beiträge zur rationalen Psychologie 218
4. Naturphilosophie und die bedeutenderen Werke der exacten Anthropologie . . . 218—220
5. Theodicee . . . . . 220 f.
6. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . 221 f.
7. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.
   a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 222—224
   b) Beiträge zur Ethik, zum Natur- und Völkerrecht . 224 f.
   c) Beiträge zur Social- und Rechtsphilosophie . . . 225—227

Seite

8. Aesthetik und Theorie der schönen Künste 227
9. Religionswissenschaft.
a) Religionsphilosophie . . . . . 228 f.
b) Vergleichende Religionsgeschichte 229
10) Geschichte der Philosophie.
a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen 230
b) Beiträge:
α) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 230—232
β) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 232 f.
γ) Zur neueren Philosophie . . . . . 233 f.
δ) Zur neuesten Philosophie . . . . . 234 f.

V. Miscellen und Nachrichten.

Affe und Mensch 237
Beobachtungen an einem operirten Blindgeborenen . . . . 477—479
Das Dulong-Petit'sche Gesetz im Lichte der mechanischen Wärmetheorie 336
Das Gefühl als Weltgrund 236
Das Parietalorgan . . . . . 101 f.
Der Unsterblichkeitsglaube 481
Des Aristoteles Abhandlung über die Staatsverfassung der Athener . . . . . 103 f.
Die kritische Temperatur . . . . . 336 f.
Die psychologische Section der 6. Versammlung der polnischen Aerzte und Naturforscher zu Krakau (18.—21. Juli l. J.) 474—477
Die Selbstverstümmelung von Thieren . . . . . 236 f.
Die Young-Helmholtz'sche Hypothese . . . . . 337 f.
Die Züchtung der Denkformen . . . . . 338—340
Eine Gravitations-Valenztheorie . . . . . 482—484
Entwickelung des Farbensinnes 340
Entwickelung des Sehens bei neugebornen Kindern . . . . 479—481
Periodicität der Ermüdung . . . . . 102 f.
Photographische Registrirung der Function des Chlorophylls 100
Seelenblindheit 481
Ueber die Organisation und Ziele des höheren philosophischen Instituts an der Universität Löwen . . . . . 237 f.
Vorkommen der Cellulose im Thierreich . . . . . 100 f.

Nekrolog.

Van Weddingen 238

Druckfehler.

S. 60 Zeile 10 von unten (und die folgenden Seiten) lies: Gisevius statt: Gisenius.
S. 61 Zeile 1 von unten lies: Philosophie der Vorzeit statt: Philosophie der rzeit.
S. 237 ist die Seitenzahl zu berichtigen.

Die Coppernicanische Hypothese und die Sinnestäuschungen.

Von P. A. Linsmeier S. J. in Mariaschein (Böhmen).

Die von Coppernicus[1]) 1543 veröffentlichte Ansicht über das Weltsystem wurde durch Jahrzehnte hindurch nur in sehr engen Kreisen bekannt und selbst in diesen fand sie bloss vereinzelte Anhänger. Selbst Kepler (gestorben 1630), der das neue System wesentlich verbesserte und der mit grösster Lebhaftigkeit für dessen Ausbreitung thätig war, konnte keinen bedeutenden Anhang hiefür gewinnen. Erst Galilei gelang das in grösserem Masse, wohl besonders deswegen, weil er eine Reihe von entgegenstehenden physikalischen Schwierigkeiten beseitigte, die bis dahin als unüberwindlich gegolten hatten und es vor der Correctur der alten Physik durch Galilei zweifelsohne auch waren. Während die Schriften Kepler's und noch mehr das Werk des Coppernicus hauptsächlich für die Fachkreise berechnet waren, schrieb Galilei für die weiteren Kreise der Gebildeten; er popularisirte die neuen Ideen in einer klaren und leicht dahinfliessenden Sprache. Er sagt noch 1632 am Anfang seines dritten Dialoges über das Weltsystem, dass die neue Lehre sehr wenige (paucissimos) Anhänger habe. Nur zwei Jahrzehnte später schreibt Riccioli, dass die Coppernicaner durch ganz Deutschland, England, Frankreich hindurch und selbst in Italien ihren Siegesruf offen hören lassen. Wieder drei Jahrzehnte später findet es Newton, der durch seine genialen Leistungen die Coppernicanische Hypothese zum Rang einer These erhob, gar nicht mehr nothwendig, auf die Anticopperni-

[1]) Es ist diese Schreibweise gewählt, weil der Coppernicus-Forscher M. Curtze sie als die allein berechtigte erwiesen hat. „Sowohl die Familie, aus der Coppernicus entsprang, wie Coppernicus selbst, werden von Urkunden und in eigenhändigen Unterschriften fast ausnahmslos mit Doppel-p geschrieben." (Nicolaus Coppernicus. Ueber die Kreisbewegungen der Himmelskörper, übersetzt von Dr. C. L. Menzzer. Thorn 1879. S. XVI.)

caner Rücksicht zu nehmen; in den Kreisen also, für die seine „Mathematischen Principien der Naturlehre“ (1687) bestimmt waren, mussten die Gegner des heliocentrischen Systems ziemlich verschwunden sein.

Die zähesten Gegner des neuen Weltsystems waren die Peripatetiker; selbst nach Newton und sogar bis tief in's 18. Jahrhundert hinein wurde in peripatetischen Lehrbüchern der Philosophie die These von der Unbeweglichkeit der Erde festgehalten und mit den altgewohnten Argumenten vertheidigt. Zwar hatte schon Galilei die Haltlosigkeit vieler von diesen Gründen durch die Entwicklung eines correcteren Trägheitsbegriffes dargethan, und hat Newton später die von jenem noch übrig gelassenen Lücken ausgefüllt, aber bei den strengen Peripatetikern fanden jene Ausführungen taube Ohren, unter anderem deswegen, weil sie von der Furcht befangen waren, dass mit diesen neuen Ansichten die Sinnestäuschung zum Princip erhoben und die Grundlagen der gesammten Naturphilosophie und Naturlehre zerstört würden.

Es dürfte zeitgemäss sein, mit einiger Ausführlichkeit die Rolle in Erinnerung zu bringen, welche das Argument von den sog. Sinnestäuschungen in dem Streite der Coppernicaner und Anticoppernicaner gespielt hat.

Der letzte ernst zu nehmende Gegner des Coppernicanischen Weltsystems ist wohl Riccioli[1]) gewesen. Derselbe hatte sich das einschlägige philosophische, theologische und astronomische Wissen seiner Zeit in hervorragendem Masse zu eigen gemacht. Bevor er sich ganz der Astronomie widmete, war er 6 Jahre Lehrer der Philosophie und 10 Jahre Lehrer der Theologie gewesen, hatte aber auch während dieser Zeit seine Aufmerksamkeit immer den astronomischen Streitfragen jener Zeit zugewendet und den früh liebgewonnenen astronomischen Studien seine Zuneigung bewahrt. Dass er die von den Coppernicanern vorgebrachten Gründe, welche er sehr wohl kannte und in seinem Almagest sehr gut auseinandersetzte, nicht richtig bewerthete, daran war hauptsächlich die Furcht schuld, durch Annahme dieser Hypothese den sog. Sinnestäuschungen Thür und Thor zu öffnen. Die theologischen Bedenken waren nicht die letzte oder gewichtigste Ursache seiner Gegnerschaft, denn bei ihrer Begründung beruft er sich auf philosophisch-physikalische Bedenken;

[1]) Almagestum novum . . . auctore Joan. Bapt. Ricciolo S. J. Bononiae 1651.

bei Besprechung der letzteren beruft er sich besonders gerne und nachdrucksvoll auf die gefürchteten Sinnestäuschungen als auf die letzte Instanz.

Für den Anfangs erwähnten Zweck genügt es, in Erinnerung zu bringen, wie Riccioli die Sinnestäuschungen gegen die triftigsten Gründe der Coppernicaner ausnützte.

1. Es ist doch viel wahrscheinlicher, so sagten die Coppernicaner, dass sich die verhältnissmässig kleine Erde einmal in 24 Stunden umdrehe, als die ungeheuere Sternensphäre. Denn während bei der Erdumdrehung ein Aequatorpunkt nur 376 passus geometricos[1]) zurücklegt, müsste ein Punkt im Aequator der Himmelssphäre den ganz unglaublichen Weg von 760 deutschen Meilen nach älteren Angaben, nach Kepler noch mehr, nach Riccioli sogar 15700 deutsche Meilen zurücklegen.

Riccioli's Antwort hat folgenden Gedanken zur Grundlage. Jene Bewegung ist glaubwürdiger, welche der Evidenz unserer Sinne gerecht wird, jene hingegen ist unglaubwürdig, welche diese Evidenz zerstört; letzteres thun die Coppernicaner. (Almag. nov. t. I. p. 2. pg. 467.)

2. Gegen den Beweis, welchen die Coppernicaner aus den Passatwinden ableiteten, bemerkt Riccioli: Da nach dem Zeugniss unserer Sinne die tägliche Bewegung der Sonne und Planeten von Ost gegen West ganz evident ist, so muss die Ursache jener Winde vielmehr in der Sonne und den Planeten zu suchen sein, Sonne und Planeten führen die Dünste herum oder machen, dass sie stetig westlicher aufsteigen. Uebrigens, so schliesst die Antwort, wehen die Passate nicht so beständig, wie es der Fall sein müsste, wenn die Erde wirklich eine Axendrehung hätte. (Ebendas. S. 468.)

3. Der gewichtigste Grund, welchen die Coppernicaner damals vorbrachten, war die unvergleichliche Einfachheit, mit der sie die räthselhaften bald recht- bald rückläufigen Bewegungen der Planeten und ihr zeitweiliges Stillestehen erklärten. Riccioli antwortet (S. 342) zunächst mit einem Hinweis auf früher Gesagtes. Zwei Seiten früher nämlich bringt er folgenden etwas allgemeiner gehaltenen Syllogismus der Coppernicaner: „Jene Hypothese muss anderen vorgezogen werden, welche mit wenigeren und einfacheren Bewegungen das leistet (be-

[1]) Ich lasse hier den lateinischen Ausdruck stehen, weil ich eine Angabe hinsichtlich der Grösse dieses Masses nicht gefunden habe. Der passus romanus wurde zu 5 Fuss angenommen, der passus geometricus wird sich wohl auch nicht viel davon unterschieden haben.

züglich der Erklärungen von Himmelserscheinungen), wofür andere Hypothesen zahlreichere und verwickeltere Bewegungen annehmen müssen; nun aber ist die Hypothese des jährlichen Umlaufes unserer Erde um die Sonne eine derartige; also . .“ — Darauf antwortet Riccioli unter Anderem Folgendes: „Die Hypothese einer jährlichen Bewegung der Erde um die Sonne vermag keine sinnlich evidenten Erscheinungen für sich beizubringen, sie zerstört und verwirft vielmehr das, was allgemein den Sinnen evident ist, wie es die Bewegung der Sonne ist, . . . sie zerstört das ohne irgend welche Nothwendigkeit und führt eine Bewegung ein, die dem Verstand, der sich bezüglich der Naturerscheinungen wie billig auf die Sinne stützt, viel weniger zusagt, als die Vielheit von Bewegungen. Man hält uns bis zum Ueberdruss entgegen, dass die Sinne Täuschungen unterworfen sind und dass der vorliegende Streit nicht durch die Sinneswahrnehmungen entschieden werden kann. Aber wir erwidern hierauf, dass die Sinne nicht immer, ja nicht einmal meistens täuschen, dass dann ihre Täuschung durch umsichtige Ueberlegung, die sich aber auf zuverlässigere Sinneswahrnehmungen stützen muss, aufgedeckt werden kann. So lange aber nicht auf diese Weise eine Täuschung nachgewiesen wird, muss man den Sinnen glauben, die Sinneswahrnehmung ist in possessione hinsichtlich unseres Urtheiles (standum est iis et illorum æstimatio est in possessione pro exigentia assensus nostri).“ Nach einigen weiteren Ausführungen wird mit folgendem Satz abgeschlossen: „Die Anhänger dieser Meinung mögen zusehen, dass sie nicht die Grundlagen aller Wissenschaften zerstören.“ (S. 340.) Die übrigen drei Antworten, welche S. 342 noch gegeben werden, befassen sich mit anderen Schwierigkeiten.

Riccioli bewundert wiederholt die grosse Einfachheit der Copernicanischen Hypothese, er spricht ihr aber alle Wirklichkeit ab, und lässt sie nur als eine geistreiche geometrische Construction gelten, mit deren Hilfe die astronomischen Rechnungen sehr viel vereinfacht werden. „Man muss diese geometrischen Figuren zwar benutzen, sagt er z. B. S. 268, so lange nichts Besseres und Zuverlässigeres gefunden wird, man darf sie aber nicht als die wahren Ursachen der Unregelmässigkeiten in den Himmelsbewegungen hinstellen, man darf nicht die Hypothese verlassend eine solche Figur als wirklich bestehend und als nothwendig ausgeben.“

4. Das grösste wissenschaftliche Verdienst, welches sich Galilei durch sein berühmt gewordenes Werk über das Weltsystem (1632)

erworben hat, besteht wohl darin, dass er einen richtigeren Trägheitsbegriff einführte und darauf gestützt eine ganze Gruppe gewichtiger Schwierigkeiten löste, welche gegen die Axendrehung der Erde auf Grund des falschen peripatetischen Trägheitsbegriffes aufgebaut worden waren. Weitläufig habe ich diese Schwierigkeiten und Galilei's Lösungen derselben in „Natur und Offenbarung" Bd. 36. vom Jahre 1890 Seite 133 und 212 auseinandergesetzt.

Galilei behandelt besonders ausführlich folgende Schwierigkeit seiner Gegner. Wenn sich die Erde von West nach Ost drehte, dann müsste sich ein Stein, welchen man von einem Thurm frei herabfallen lässt, während des Fallens immer mehr vom Thurm entfernen und schliesslich so weit westlich vom Thurm auffallen, wie weit sich dieser während der Fallzeit mit der Erde gegen Osten weiterbewegt hat, was auch in unseren Breitegraden noch mehrere hundert Fuss betrüge. Nun zeigt aber der Versuch ganz im Gegentheil, dass der Stein genau längs des Thurmes herab und ganz neben diesem auf den Boden fällt; also ist durch die Thatsache evident bewiesen, dass der Thurm und somit auch die Erde sich nicht bewege. So lange der alte Trägheitsbegriff, welcher nur das Beharren in der Ruhe kannte, das Beharren in der Bewegung hingegen ausdrücklich in Abrede stellte, in Geltung blieb, war diese Schwierigkeit einfach unlösbar und musste als unwiderleglicher Beweis gegen die Axendrehung der Erde gelten. Galilei bewies nun zunächst die Unhaltbarkeit dieses alten peripatetischen Begriffes und zeigte, dass ein Körper nicht bloss in der Ruhe, sondern auch in der einmal angenommenen Bewegung zu verharren strebe. Auf Grund dieser Correctur zeigte er dann unschwer, dass die Erscheinung mit dem vom Thurm fallenden Stein ganz gleich verlaufen muss, mag nun die Erde eine Axendrehung haben oder nicht, dass folglich aus dieser Erscheinung ganz und gar nicht auf das Stillestehen der Erde geschlossen werden kann. Zur Bestätigung seiner Auseinandersetzungen verweist Galilei auf ganz ähnliche Wahrnehmungen, welche man auf einem Schiffe leicht machen kann. Ob nämlich dieses in Ruhe ist oder in schnellster Bewegung, gleichviel, einem am Schiffe z. B. in der Kajüte befindlichen Beobachter wird ein Stein, den man daselbst frei herabfallen lässt, jedesmal vertical, nicht aber das zweite Mal schief herabfallend erscheinen. Seine darauf bezüglichen Ausführungen waren an sich für die Peripatetiker unanfechtbar.

Wie stellt sich nun Riccioli zwei Jahrzehnte später diesen Lösungen gegenüber? Er hält jene Schwierigkeiten aufrecht und lässt sie noch immer als Beweise für das Stillestehen der Erde gelten, er vermehrt ihre Zahl sogar noch um einige ganz gleichgeartete. Er geht auf die Einzelheiten der Galilei'schen Ausführungen wenig ein und man kommt zur Ueberzeugung, er habe trotz seiner hohen Befähigung und trotz seines grossen Fleisses den mächtigen Fortschritt gar nicht aufgefasst, welchen Galilei durch jene Ausführungen in der Physik und Astronomie bewirkt hat — alles schliesslich wegen der leidigen Furcht vor den Sinnestäuschungen, die machte ihn in gewisser Hinsicht blind, so dass er mit offenen Augen nicht recht sah. Auf die vorher angedeutete Lösung antwortet er ausführlich S. 419 und 420; bündiger fasst er dieselben Gedanken später in der kurzen Wiederholung aller Beweise und Gegenbeweise zusammen. „Es ist physisch evident," sagt er daselbst S. 473, „dass der freie Fall längs einer Geraden geschieht, welche senkrecht auf der Erdoberfläche aufsteht . . . und diese Evidenz ist derart, dass sie weder durch andere zuverlässigere Sinneswahrnehmungen noch durch irgend welche sichere aprioristische Gründe, noch durch göttliche Offenbarung als irrig überwiesen wird; deshalb sind die Sinne und der auf solche Sinneswahrnehmungen sich stützende Verstand im Rechte, wenn sie für sich die Evidenz beanspruchen; dieselbe kann ihnen wegen reiner Congruenzgründe, welche für das Gegentheil sprechen, nicht streitig gemacht werden (atque adeo sensus et intellectus sensationibus hujusmodi innixus est in possessione hujus evidentiæ nec ab ea unquam dejici poterit ob meras congruentias pro opposito)." In der Annahme der Coppernicaner beschriebe aber der fallende Stein streng genommen eine gekrümmte Linie, welche zudem schief auf der Erdoberfläche aufstände, wie diese ja selbst behaupten. Jene physische Evidenz, heisst es etwas später, „ist erzeugt durch die Sinneswahrnehmungen aller Menschen und aller Zeiten, sie behält ihr Gewicht so lange, als das Gegentheil nicht erwiesen ist. Wenn das nicht sinnlich evident ist, dass der schwere Körper in gerader Linie senkrecht zur Erde fällt, dann kann den Sinnen überhaupt nichts mehr evident sein und es geht die ganze wissenschaftliche Naturlehre zu Grunde." (S. 473.)

Was sagt Riccioli ferner zu dem gewiss schwerwiegenden Vergleich, welchen Galilei zwischen dem Fallen des Steines auf der Erde und auf einem ruhenden oder bewegten Schiffe macht? — Nego

paritatem, lautet seine Antwort, d. h. der Vorgang am Schiff und der Vorgang auf der Erdoberfläche sind derart verschieden von einander, dass es nicht gestattet ist, von dem einen auf den andern zu schliessen. „Denn nicht allen und nicht jederzeit ist es unbekannt, dass sich das Schiff bewege, und es gibt natürliche Mittel, die Unkenntniss zu beheben und die Sinnestäuschung zu corrigiren; dem entgegen aber gibt es kein natürliches Mittel, wodurch wir zuverlässig und evident die Erdbewegung zu erkennen vermöchten und unsere Sinnestäuschung bezüglich des geradeaus zur Erde fallenden Steines corrigiren könnten. . . Dafür, dass die Falllinie des Steines gekrümmt und dass die Erde in Bewegung ist, kann keine Sinneswahrnehmung beigebracht werden (nulla sensatio est aut esse potest); wer da eine Sinnestäuschung behauptet, der muss dafür einen Beweis liefern, und zwar einen sehr schlagenden; anderenfalls werden alle Tribunale den Streit zu Gunsten der zahlreichen Augenzeugen (nämlich aller Menschen aller Zeiten) entscheiden." (S. 420.)

Diese Mittheilungen dürften für den anfangs angedeuteten Zweck genügen. Wir sehen daraus, dass Riccioli gerade den besten Gründen der Gegner immer wieder und mit voller Zuversicht das Argument der Sinnestäuschungen entgegenhielt; er glaubte auf diesem Standpunkte so lange sicher zu stehen, bis die Gegner einen evidenten oder zwingenden Beweis für die Erdbewegung beibringen würden. Die Scheu vor den Sinnestäuschungen hat ihn aber da selbst getäuscht, denn dieser sein Standpunkt war und ist unrichtig und unhaltbar. Während nämlich die Wahrscheinlichkeit für die Coppernicanische Hypothese stetig wuchs, musste ja naturgemäss und naturnothwendig die entgegengesetzte Wahrscheinlichkeit im entsprechenden Verhältnisse abnehmen. Die Wahrscheinlichkeit wuchs aber in der Weise, dass die Zahl der Erscheinungen, welche aus dieser Hypothese erklärt wurden, stetig wuchs, dass die Erklärungen selbst stetig vervollkommnet und die entgegenstehenden Schwierigkeiten immer mehr und mehr behoben wurden. Auf diesem zwar etwas langen, aber hier einzig zugänglichen Wege der stetig wachsenden Wahrscheinlichkeit vollzog sich thatsächlich der Umschwung der Ueberzeugungen; die Wahrheit gelangte in diesem Falle nicht, wie es Riccioli und die Peripatetiker durchaus haben wollten, in der Weise zum Siege, dass ein einzelner evidenter Beweis die Streitfrage wie mit einem Schlage entschieden hätte.

Man könnte vielleicht vermuthen, Riccioli habe sich durch ein allzu ängstliches Bestreben, die Congregationsbeschlüsse zu vertheidigen, in diese schiefe Stellung, der Coppernicanischen Hypothese gegenüber, drängen lassen. Die Lesung der Abhandlung über das Weltsystem in seinem Almagest spricht nicht für diese Vermuthung; ich bekam hiebei vielmehr ganz entschieden den Eindruck, dass er an erster Stelle nur die Wahrheit gesucht habe. Mit tiefinnerster Ueberzeugung hält er den besten Gründen der Coppernicaner das Argument von den Sinnestäuschungen entgegen und glaubt ganz zuversichtlich, sie dadurch zu entkräften. Heute sehen wir ein, dass Riccioli dieses Argument weit überschätzt hat, wenn er glaubte, dass es nur durch einen evidenten Beweis erschüttert werden könne; es wurde erschüttert durch Wahrscheinlichkeitsgründe. Daraus dürfte wohl die praktische Folgerung gezogen werden, dass man auch jetzt auf dieses Argument nicht gar so zuversichtlich pochen könne; jedenfalls aber kann man es den Chemikern und Physikern nicht ernstlich übel nehmen, wenn sie sich im Hinblick auf diese geschichtliche Thatsache durch die Furcht vor den sog. Sinnestäuschungen nicht allzusehr behelligen lassen in Ansichten, für die schon mehrere und triftige Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen.

Analogien zwischen Naturerkenntniss und Gotteserkenntniss, den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissenschaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf Kant's Kritik der Gottesbeweise.[1])

Von Prof. Dr. Fr. X. Pfeifer in Dillingen.

(Schluss.)

Die Erfahrung von Gott ist, wie wir gesehen, von einer religiösen Thätigkeit, der Uebung des Gebetes bedingt. In analoger Weise ist vielfach die naturwissenschaftliche Erfahrung ebenfalls von einem Thun, freilich nicht von einem religiösen, sondern von jenem Thun, das man Experimentiren nennt, abhängig. Sowohl für Gotteserkenntniss wie für Naturerkenntniss ist von Seiten des Menschen ein zweifaches Verhalten, ein receptives und ein actives erforderlich. Für den Anfang und eine niedrigere Stufe der Gotteserkenntniss wie auch der Naturerkenntniss genügt das receptive Verhalten, welches bei der Gotteserkenntniss in der Aufnahme des durch die Kirche und die menschliche Societät überlieferten religiösen Glaubens, bei der Naturerkenntniss aber in der einfachen Wahrnehmung und Beobachtung der Naturvorgänge besteht. Für den weitern Fortschritt aber und für die Vollendung ist sowohl bei der Gottes- als Naturerkenntniss ausser dem receptiven Verhalten auch ein actives, praktisches erforderlich. Dieses active, praktische Verhalten ist, wo es sich um Fortschritt und Vollendung der Gotteserkenntniss handelt, die Bethätigung der Religion durch gottesdienstliche Acte und ganz besonders durch Gebet, sowohl mündliches als innerliches. Wo aber Fortschritt und Vervollkommnung der Naturerkenntniss stattfinden

[1]) Vgl. Philos. Jahrb. Bd. III. (1890) S. 390 ff.

soll, da besteht das dazu erforderliche active und praktische Verhalten vorzugsweise in der Anwendung des Experimentes. Diese Zusammenstellung des naturwissenschaftlichen Experimentes mit dem Gebete mag vielleicht auf den ersten Blick sonderbar erscheinen, sie hat aber einen tiefern Grund, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Man hat in ziemlich zutreffender Weise das Experiment als eine an die Natur gestellte Frage bezeichnet, worauf die Natur, wenn das Experiment gut gemacht ist, eine klare Antwort gebe. Die Antwort liegt in den durch das Experiment hervorgerufenen Erscheinungen. Beim Experiment thut der Mensch, der Experimentator, etwas und es thut auch die Natur etwas. Durch Erfüllung gewisser Bedingungen übt der Mensch einen Einfluss auf die Naturkräfte und diese Kräfte reagiren darauf und offenbaren sich in dieser Reaction.

Etwas Aehnliches geschieht nun auch im Gebete. Es thut der Mensch darin etwas und es thut Gott etwas. Der Mensch erfüllt auch hier gewisse Bedingungen, auf welche Gott reagirt. Der Mensch spricht zu Gott, zwar nicht immer mit hörbaren Worten, aber mit Gedanken und Willensaffecten, und Gott spricht hinwieder zum Menschen, zwar selten mit hörbaren Worten, aber desto öfter mit Gnaden, mit innern, und oft auch mit äussern sinnfälligen Wirkungen. Wenn man beim naturwissenschaftlichen Experiment, wie soeben bemerkt wurde, von einer Correspondenz zwischen Anfrage seitens des Menschen und Antwort seitens der Natur reden kann, so gilt dies noch viel mehr von dem Gebete, weil hier zwei persönliche Wesen, dort aber ein persönliches Wesen und die unpersönliche Natur einander gegenüberstehen. Freilich liegt hierin auch ein andrer wichtiger Unterschied zwischen Experiment und Gebet. Da der Mensch im Experiment mit der unfreien Natur zu thun hat, so kann er durch Anwendung der richtigen Mittel sie zur Reaction und dadurch auch zu einer Art Offenbarung und Antwort zwingen. Ganz anders ist es in dieser Hinsicht beim Gebete. Hier wendet sich der Mensch an ein persönliches, also freies Wesen, welches überdies absolut und über den Menschen unendlich erhaben ist. In Folge dessen ist die Reaction dieses Wesens und seine Offenbarung auf die Action des Menschen hin absolut frei. Mit dieser Freiheit auf Seiten Gottes correspondirt auf Seiten des Menschen die demüthige und unterwürfige Bitte. Beim naturwissenschaftlichen Experiment ist die Action des Menschen frei, denn er kann das Experiment anstellen oder unterlassen; die Reaction der Natur ist aber nothwendig. Beim Gebete

ist beides, die Action des Menschen und die darauffolgende Action Gottes frei, aber letztere noch freier als erstere.[1])

Ungeachtet dieser wesentlichen Verschiedenheit zwischen dem naturwissenschaftlichen Experiment und dem Gebete besteht zwischen beiden, wie wir bereits gesehen, in mehreren Punkten eine bedeutsame Analogie. Wir wollen nun sehen, ob diese Analogie nicht noch weiter reicht.

Das naturwissenschaftliche Experiment ist anerkanntermassen eines der wichtigsten Hülfsmittel der Naturerkenntniss. Ohne das Experiment wäre der ganze stolze Bau der modernen Naturwissenschaft nie zu Stande gekommen. Sogar die genauere Erkenntniss solcher Objecte, welche wegen ihrer Entfernung dem directen Experimente entrückt sind, nämlich der Gestirne des Himmels, ist wenigstens mittelbar durch Experimente errungen worden, sofern nämlich auf Grund von Experimenten, welche die Chemie und Spectralanalyse mit irdischen Stoffen angestellt haben, auch über die stoffliche Beschaffenheit und physischen Zustände der Himmelskörper Aufschlüsse gewonnen worden sind.

---

[1]) Den im Text hervorgehobenen Unterschied zwischen der Erkenntniss Gottes und eines unpersönlichen Naturobjectes und die Wichtigkeit des Gebetes für Gotteserkenntniss hat der unglückliche Dichter Lenau in einem Gedichte, welches die Ueberschrift führt „Erkenntniss Gottes", sehr schön ausgesprochen. Das ganze, aus 7 Strophen bestehende Gedicht passt so sehr zum hier behandelten Thema, dass ich es für zweckmässig halte, einige Strophen hieher zu setzen:

O Thoren, wenn ihr Gott betrachten,
Erkennen wollt den Herrn der Welt,
Wie einen Stein aus dunkeln Schachten,
Der still dem kalten Blicke hält!

Wie schnell auch die Gedanken rennen,
Kein Forschen und kein Grübeln frommt;
Der Geist kann nur den Geist erkennen,
Wenn ihm der Geist entgegenkommt.

Drum lüfte euer Geist die Flügel
Und reisset eure Herzen auf
Und nehmet über alle Hügel
Der Sehnsucht nimmer müden Lauf!

Und spähet, lauschet, harret, trauert,
Bis euch sein heil'ger Hauch durchweht,
Bis seine Wonne euch durchschauert;
Erkenntniss Gottes ist — Gebet.

In dieser Beziehung nun, sofern nämlich das Experiment ein mächtiges Hülfsmittel der Naturerkenntniss ist, wetteifert im religiösen Gebiete das Gebet mit dem Experiment. Was das Experiment für die Naturerkenntniss, das und noch mehr ist das Gebet für die Erkenntniss Gottes und himmlischer Dinge, und während dem naturwissenschaftlichen Experimente gerade die himmlischen Körper am meisten entrückt und nur indirect, wie vorhin bemerkt wurde, zugänglich sind, ist dagegen der wahre und eigentliche Himmel, der unsichtbare, dem Gebete direct zugänglich. Mit dieser Analogie zwischen dem Gebet als Mittel der Gotteserkenntniss und dem Experimente als Mittel der Naturerkenntniss ist freilich auch eine Art Antagonismus dieser beiden Erkenntnissmittel verbunden insofern, als jene Zeiten und jene Menschen, welche durch eine virtuose Anwendung und Ausbildung eines dieser beiden Erkenntnissmittel ausgezeichnet sind, in der Anwendung und Ausbildung des andern in der Regel zurückstehen. Virtuosen des naturwissenschaftlichen Experimentes sind bekanntlich nicht zugleich auch Virtuosen des Gebetes und unter den Heroen des Gebetes war unseres Wissens keiner ein Virtuose des naturwissenschaftlichen Experimentes, auch war in jenen Zeiten des Christenthums, wo das Gebetsleben am meisten blühte, das naturwissenschaftliche Experiment eine noch ziemlich unbekannte und seltene Sache.

Der in diesen Thatsachen sich kundgebende Antagonismus zwischen dem Gebetsleben und dem naturwissenschaftlichen Experiment ist nun allerdings nicht von der Art, dass die Vereinigung von Gebetsleben und naturwissenschaftlicher Experimentirthätigkeit in einer und derselben Person unmöglich wäre; auch spricht jener Antagonismus keineswegs gegen die anderweitige Analogie zwischen Gebet und Experiment.

Das naturwissenschaftliche Experiment hat ausser der Bedeutung, die ihm als Forschungs- und Erkenntnissmittel zukommt, noch eine andere Function, es ist auch Demonstrationsmittel. Hat der Experimentator durch seine Versuche zunächst für seine eigene Erkenntniss etwas gefunden, so wendet er das Experiment auch dazu an, um Andere zur selben Erkenntniss, die er selbst gewonnen, zu führen; oder kürzer gesagt: das Experiment ist auch Mittel der Demonstration.

Es fragt sich nun, ob das Gebet auch in dieser Hinsicht dem Experimente analog ist. Wenn dies der Fall ist, so muss das Gebet nicht bloss ein Mittel sein zur Förderung der eigenen Gotteserkenntniss,

sondern auch dazu, um auch auf die Gotteserkenntniss anderer Menschen irgendwie fördernd einzuwirken. Dies letztere lässt sich jedoch noch in zweifacher Weise denken, erstens nämlich so, dass durch das Gebet, insofern es ein Gnadenmittel ist, für irgend eine dritte Person, z. B. für einen Ungläubigen, die Gnade der Bekehrung zum Glauben erlangt wird. Dass das Gebet in dieser Weise ein Mittel sein kann zur Förderung der Gotteserkenntniss nicht bloss des Beters, sondern auch anderer Personen, wird von Allen, die vom Gebete etwas wissen, anerkannt. Ausserdem lässt sich aber ein fördernder Einfluss des Gebetes und seiner Wirkungen auf die Gotteserkenntniss anderer Personen, insbesondere auch ungläubiger, in der Weise denken, dass die Wirkungen des Gebetes als ein Mittel zur Demonstration des Daseins und der Vollkommenheiten Gottes verwendet werden, ähnlich wie der Naturforscher die bei den Experimenten eintretenden Wirkungen der Naturkräfte zur Demonstration naturwissenschaftlicher Wahrheiten gebraucht. Zwar kann derjenige, der aus den Wirkungen des Gebetes etwas beweisen will, diese Wirkungen nicht so nach Belieben hervorrufen, wie der Experimentator die Wirkungen der Naturkräfte, aber der Mann der Naturwissenschaft stützt sich ja auch auf solche Erfahrungen oder Beobachtungen, die von Andern schon gemacht worden sind.

Wenn nun der Mann der Naturwissenschaft auch die von Andern auf experimentalem Wege gemachten und von denselben bezeugten Erfahrungen etwas gelten lässt, warum sollten nicht auch die von Andern bezeugten Wirkungen des Gebetes Glauben verdienen? Es gibt Wirkungen des Gebetes, die nicht weniger sinnfällig oder handgreiflich sind, als die Erscheinungen bei einem physikalischen Experiment und auch die Bezeugung ist in vielen Fällen von der Art, dass die Glaubwürdigkeit der Thatsachen, insoweit diese von der Beschaffenheit des Zeugnisses und der Zeugen abhängt, in nichts hinter der Bezeugung der bei Experimenten beobachteten Erscheinungen zurücksteht. Wir sagen absichtlich: „soweit die Glaubwürdigkeit der Thatsachen von der Beschaffenheit des Zeugnisses und der Zeugen abhängt", weil die Leugner des Uebernatürlichen die Glaubwürdigkeit einer bezeugten Thatsache in erster Linie von deren Natürlichkeit und Begreiflichkeit abhängig machen wollen. Dies ist eine verkehrte Maxime, deren Anwendung schon oft die Anerkennung der bestbezeugten Thatsachen, wie z. B. des Meteorsteinfalles, lange Zeit verhindert hat.

Soweit es sich bloss um Erkenntniss und Constatirung der Thatsache handelt, ist zwischen einem wunderbaren und einem natürlichen Factum kein wesentlicher Unterschied. Ein Beispiel, wobei zugleich die Bezeugung des Factums nichts zu wünschen übrig lässt, möge zum Belege des Gesagten dienen. In dem canonischen Processe, welcher der Heiligsprechung des Franz von Sales vorausging, wobei im Ganzen mehr als fünftausend Zeugen vernommen wurden, haben mehr als hundert Personen die Bezeugung folgender Thatsache mit ihrem Namen unterschrieben. Ein armes, 5 Jahre altes Knäblein hatte sich von seiner Mutter, welche an der Pforte der Kirche von der Heimsuchung in Annecy die Vorübergehenden um Almosen ansprach, entfernt, um zu spielen. Zur selben Zeit lud ein Mann einen Wagen ab und warf einen schweren Hebelbaum unversehens dem spielenden Knaben auf den Kopf, so dass der Kopf zerschmettert wurde und Gehirn und Hirnschale auf dem Pflaster zerstreut lagen. Die Mutter des Kindes läuft herbei, nimmt das Kind, Gehirn und Hirnschale in die Schürze, begibt sich vor den Altar, wo der Leib des hl. Franciscus liegt, lässt sich auch Reliquien des Heiligen geben, welche sie dem Kinde auflegt, betet dann einige Augenblicke — und siehe da — nach kurzer Zeit kommt das Kind vollkommen heil und gesund aus der Schürze der Mutter heraus. Ein Beweis der Vollkommenheit der Heilung waren die ersten Worte des Kindes. Es hatte vor dem Unglücksfalle mit einem Apfel gespielt und die ersten Worte nach der wunderbaren Heilung waren: Mutter, wo ist mein Apfel? Dass die Thatsache von einer so grossen Anzahl von Personen — über 100 — bezeugt werden konnte, erklärt sich aus dem Umstande, dass die Thatsache theils auf der Strasse einer Stadt, theils in einer Kirche und am Tage sich ereignete.

Das Sinnenfällige an dieser Thatsache, was die Zeugen wahrgenommen hatten, unterscheidet sich in nichts von einer rein natürlichen Thatsache. Der Unglücksfall selbst war noch etwas rein Natürliches; die plötzliche Wiederherstellung war allerdings ein Wunder, aber was die Zeugen sahen, war nicht der wunderbare Heilungsvorgang, den überhaupt Niemand beobachten konnte, sondern das geheilte Kind, dessen Zustand theils aus dem Aussehen, theils aus den Worten und ganzen Benehmen ebenso leicht zu erkennen war, wie der Zustand irgend eines andern Kindes. Also jene Umstände und Merkmale des Factums, wovon die Zeugen Augen- und Ohrenzeugen gewesen waren, unterschieden sich in nichts von einem

rein natürlichen Factum. Dass es ein übernatürliches Factum, ein Wunder gewesen, war nicht mehr eine sinnliche Wahrnehmung, sondern eine nothwendige unwillkürliche Schlussfolgerung. Das Wunder war aber zugleich eine Gebetserhörung, weil die Mutter des Kindes zuvor um die Herstellung gebetet hatte.

Der soeben näher beschriebene Fall sollte ein Beleg sein dafür, dass ein Wunder oder eine übernatürliche Thatsache in Bezug auf diejenigen Erscheinungen, die beim Erkennen und Constatiren der Thatsache in Betracht kommen, von einer natürlichen Thatsache sich nicht unterscheidet. Hieraus folgt, dass es nicht unzulässig ist, bei einem Beweise für Gottes Dasein auch übernatürliche Thatsachen als Beweismittel zu verwenden, wenn die betreffenden Thatsachen so beschaffen sind, dass dieselben als solche, nämlich als Thatsachen, ohne einen vorausgehenden Glauben an Gottes Existenz erkennbar sind, wie dies im vorhin erzählten Beispiele der Fall war, denn auch ein Atheist hätte, wenn er zugegen gewesen wäre, in dem vorhin erzählten Falle mit eigenen Augen sowohl von der schweren Verletzung jenes Knaben, als auch von der augenblicklichen und vollkommenen Wiederherstellung sich überzeugen können.

Was den soeben besprochenen Punkt, die Verwendbarkeit übernatürlicher Thatsachen für einen Gottesbeweis, betrifft, so wird dies auch durch eine angesehene theologische Auctorität bestätigt, nämlich von dem verstorbenen Cardinal Franzelin. Dieser stellt in seinem Tractat ‚De Deo uno secundum naturam', Sect. I. cap. 3., eine Thesis auf, welche also lautet: „Ausser der Offenbarung Gottes in den Werken der Natur gibt es noch eine andere, in übernatürlichen Thatsachen enthaltene Offenbarung. Denn der Inbegriff der übernatürlichen Thatsachen ist gleichsam ein neues Universum, welches Gottes Existenz und Vollkommenheiten in glänzendster Weise offenbart, insofern die Vernunft selbst sowohl die Existenz dieser Thatsachen, als auch den nothwendigen Connex derselben mit Gottes Dasein und Vollkommenheiten zu erfassen vermag." Bei der Begründung dieser Thesis betont der genannte Theologe, dass die Existenz jener übernatürlichen Thatsachen, welche das Christenthum mit sich gebracht hat, mit der grössten historischen Gewissheit sich feststellen lasse und dass die Vernunft den causalen Zusammenhang dieser Thatsachen mit Gottes Existenz vollkommen einsehe.

Auch solche wunderbare Gebetserhörungen, welche in der hl. Schrift erzählt sind, wie z. B. die Befreiung des Apostels Petrus aus

dem Gefängnisse auf das Gebet der Christengemeinde hin, wären bei einem Gottesbeweise aus den Gebetswirkungen nicht ganz ausgeschlossen, nur dürfte dabei nicht der göttliche oder canonische, sondern bloss der historische Charakter der betreffenden Bücher der hl. Schrift gegenüber dem Ungläubigen geltend gemacht werden.

Da die wunderbaren Gebetserhörungen unter den allgemeinen Begriff der Wunder fallen, so kann noch die Frage aufgeworfen werden, ob die wunderbaren Gebetserhörungen bei einem Beweise für Gottes Dasein vor solchen Wundern, welche nicht Gebetserhörungen sind, irgend einen Vorzug haben. Ich glaube, dass dies allerdings der Fall ist, wenn der zu führende Gottesbeweis den experimentalen Beweisen der Naturwissenschaften möglichst analog sein soll; denn jene Beweise der Naturwissenschaften haben das Eigenthümliche, dass die Erscheinungen, worauf der Beweis sich gründet, durch menschliches Thun hervorgerufen und eine Art Selbstoffenbarung der Naturkräfte sind. In analoger Weise sind jene Wunder, welche auf Gebete hin geschehen sind oder noch geschehen, durch menschliches Thun hervorgerufen und sind Selbstoffenbarungen der Macht Gottes. Jene Wunder, welche Gott sozusagen motu proprio, ohne vorausgegangenes Gebet des Menschen, gewirkt hat, wie z. B. das Erdbeben beim Tode Jesu und die Auferstehung Christi, sind allerdings auch Offenbarungen der Macht Gottes, aber zur Analogie mit den experimentalen Erscheinungen fehlt hier ein wesentliches Moment, nämlich die Hervorrufung durch menschliche Thätigkeit.

Bei vielen durch Experiment hervorgerufenen Naturerscheinungen tritt zu der bereits hervorgehobenen Eigenthümlichkeit, dass durch menschliches Thun das Wirken von Naturkräften herbeigeführt wird, noch das weitere Merkmal hinzu, dass zwischen dem Thun des Menschen und den Wirkungen der dadurch ausgelösten Naturkraft eine Disproportion besteht, indem die Wirkungen der ausgelösten Naturkräfte zu der vom Menschen aufgebotenen Kraft in keinem Verhältnisse stehen. Desswegen kann der Mensch durch Auslösung von Naturkräften Wirkungen erzielen, die für seine eigenen Kräfte allein absolut unmöglich wären. Auch in diesem Punkte ist das Gebet dem Experimente analog, denn was menschlichen Kräften absolut unmöglich wäre, wird möglich und wirklich durch das Gebet, weil auf das Gebet hin eine Macht, der nichts unmöglich ist, in Action tritt.

Bei den soeben erwähnten Auslösungen von Naturkräften ist gerade das grosse Missverhältniss zwischen der Quantität der aus-

lösenden und der ausgelösten Kraft das sicherste Kennzeichen dafür, dass die principale Wirkursache des Effectes nicht die auslösende Menschenkraft, sondern die ausgelöste Naturkraft sei. So ist auch bei wunderbaren Gebetserhörungen das Missverhältniss zwischen der Kraft des betenden Menschen und dem dadurch vermittelten Effecte ein evidentes Kennzeichen dafür, dass die principale Ursache des Endeffectes nicht eine menschliche, sondern eine höhere Kraft und Macht sei. Diese höhere Kraft kann aber bei einer wunderbaren Gebetserhörung keine Naturkraft sein und zwar aus drei Gründen: erstens, weil das Gebet an keine Naturkraft appellirt; zweitens, weil das Gebet gar nicht dazu geeignet ist, eine Naturkraft in Action zu setzen; drittens, weil derartige Gebetswirkungen, welche hier in Betracht kommen, nicht bloss jede Menschenkraft, sondern auch jede Naturkraft überschreiten. Wenn aber Menschenkraft und Naturkraft ausgeschlossen sind, so bleibt nur noch der Recurs an eine übernatürliche und zwar persönliche Macht übrig, weil eine Gebetserhörung nur von einem persönlichen Wesen kommen kann. Nun werden Gebete von den Gläubigen entweder direct an Gott, oder durch Vermittlung von Heiligen oder von Engeln an Gott gerichtet. Folglich kann auch die Gebetserhörung nur von Gott, entweder direct und unmittelbar, oder durch Vermittlung von Engeln und Heiligen ausgehen.

Bei solchen Beweisen, die eine etwas weitläufige Erörterung fordern, was bei allen Gottesbeweisen mehr oder weniger der Fall ist, gewinnt die Klarheit und überzeugende Kraft der Beweisführung bedeutend, wenn dieselbe in einen einzigen Syllogismus zusammengedrängt wird. Wir wollen dies jetzt noch mit dem hier proponirten Beweise für Gottes Dasein aus den Gebetserhörungen thun. Das Wesentlichste unserer Argumentation lässt sich in folgenden Syllogismus fassen:

Wenn auf die Gebete, welche die Menschen an die geglaubte Gottheit richten, Wirkungen erfolgen, welche offenbar als thatsächliche Rückantwort auf die Gebete sich kundgeben und welche überdies eine unbeschränkte überweltliche Macht voraussetzen, so existirt jene geglaubte Gottheit auch wirklich; denn eine bloss eingebildete könnte nicht so antworten und so wirken. Nun aber erfolgen auf die Gebete der Menschen thatsächlich solche Antworten und Wirkungen.

Also existirt die geglaubte Gottheit wirklich.

Der Obersatz dieses Syllogismus stellt zur Entscheidung der Frage, ob ein geglaubter Gott auch wahrer und wirklich existirender

Gott sei, ein Kriterium auf, welches schon der Prophet Elias practisch angewendet hat zur Entscheidung der Frage, ob der von vielen falschen Propheten und Israeliten damals verehrte Abgott Baal oder der Gott, dessen Prophet Elias war, der wahre Gott sei. Das dritte Buch der Könige erzählt im 18. Capitel hierüber, dass Elias die Baalspropheten und das israelitische Volk zusammenkommen liess, dann dem Volke sein Hin- und Herschwanken zwischen der Verehrung des wahren Gottes und des Baal vorwarf und den Vorschlag machte, es sollten zwei Rinder zum Brandopfer hergegeben werden. Das eine Rind sollten die Baalspriester schlachten und zum Opfer herrichten, aber kein Feuer anzünden; das andere Rind wolle er — Elias — zum Opfer herrichten, aber auch kein Feuer anzünden. Nachdem dies geschehen, solle jede Partei ihren Gott anrufen und der Gott, der mit Feuer antworte, so dass das Opfer verzehrt werde, solle als der wahre Gott anerkannt und angebetet werden. Der Gott Baal antwortete nicht, wohl aber gab der von Elias angerufene Gott Israels Antwort mit Feuer vom Himmel, welches das Brandopfer verzehrte.

Der von uns vorhin aufgestellte Syllogismus wendet im Obersatz dasselbe Kriterium, wovon Elias practischen Gebrauch machte, theoretisch an, nur mit dem Unterschiede, dass wir statt der Gottesantwort durch Feuer die Gottesantwort auf die Gebete durch Wunder überhaupt als Kriterium gesetzt haben. Gegen dieses Kriterium und folglich auch gegen unsern Obersatz wird kaum etwas Triftiges einzuwenden sein. Der Untersatz behauptet die Anwendbarkeit des Kriteriums oder die historische Nachweisbarkeit von solchen Gebetserhörungen, die als Werke Gottes sich zu erkennen geben.

Hier ist nun freilich die Thatsache anzuerkennen, dass Menschen, welche an Gottes Existenz zweifeln oder dieselbe leugnen, auch schwer zu überzeugen sind von solchen Gebetserhörungen, welche die Grundlage unsres Gottesbeweises bilden. Diese Schwierigkeit, derartige Leute zu überzeugen, ist jedoch kein Beweis von einem Mangel in unsrer Beweisführung; denn beweisen und überzeugen sind zwei verschiedene Dinge. Ein Beweis kann vollkommen richtig sein, ohne dass er Jeden überzeugt; denn das Ueberzeugtwerden hängt oft nicht bloss von der Güte des Beweises, sondern auch von subjectiven Bedingungen, insbesondere von dem aufrichtigen Willen, die Wahrheit zu erkennen, ab. Wo aber dieser redliche Wille vorhanden

ist, da ist auch die Möglichkeit gegeben, selbst einen Ungläubigen von der Thatsache wunderbarer Gebetserhörungen zu überzeugen.

Es möge zum Schlusse gestattet sein, noch einen gewissen Vortheil des Gottesbeweises aus den Gebetserhörungen vor jenen andern Gottesbeweisen, die ebenfalls von Wirkungen ausgehend auf Gott als den Urheber jener Wirkungen schliessen, hervorzuheben. Die bekanntesten, von der Wirkung auf die Ursache schliessenden Gottesbeweise sind erstens der Beweis von der Thatsache der Bewegung auf eine unbewegte Ursache der Bewegung, zweitens der Beweis vom Dasein contingenter oder bedingter Wesen auf das Dasein eines unbedingten und nothwendigen Wesens, ferner der Schluss von der Ordnung und Zweckmässigkeit in der Welt auf eine intelligente Ursache jener Ordnung und Zweckmässigkeit. Bei den an erster und zweiter Stelle genannten Beweisen muss, wenn die Existenz einer unbewegten Bewegungsursache oder eines nothwendigen Wesens erwiesen ist, erst noch die Ueberweltlichkeit und Persönlichkeit dieses Wesens bewiesen werden, sofern das Dasein eines überweltlichen und persönlichen Gottes bewiesen werden soll, weil es nicht unmittelbar einleuchtet, dass eine unbewegte Bewegungsursache oder ein nothwendiges Wesen persönlich und überweltlich sein müsse. Hiezu kommt, dass bei jenen Beweisen der logische Weg vom Ausgangspunkt bis zum Zielpunkt, von der Thatsache, welche die erste Grundlage bildet, bis zur Existenz eines persönlichen und überweltlichen Gottes ziemlich weit und nicht ohne Schwierigkeiten ist. Der Grund hiervon liegt darin, weil der Ausgangspunkt etwas Unpersönliches und dem persönlichen Leben ziemlich ferne Stehendes, der Zielpunkt aber der persönliche Gott ist. Anders liegt die Sache bei dem Beweise aus den Gebetserhörungen, denn hier ist schon der Ausgangspunkt ein persönlicher Act und zwar ein solcher, der nicht bloss von einer Persönlichkeit ausgeht, sondern auch auf ein persönliches Wesen zielt, was nicht bei jedem persönlichen Acte der Fall ist, denn es ist z. B. zwar auch das Denken ein persönlicher Act, zielt aber nicht nothwendig auf ein persönliches Object, wie dies beim Gebete der Fall ist. Das Gebet ist sozusagen ein persönlicher Act im potenzirten Sinne, und der damit correspondirende Act der Gebetserhörung schliesst also schon seinem Begriffe gemäss, durch die Correlation mit dem Gebete, die Persönlichkeit des Wesens, wovon die Erhörung ausgeht, in sich. Bei jenen andern Beweisen ist die Persönlichkeit des absoluten Wesens, dessen Existenz bewiesen wird, das Letzte, was be-

wiesen wird, wogegen bei dem Beweise aus den Gebetserhörungen die Persönlichkeit des Wesens, um dessen Existenz es sich handelt, das Erste ist, was sofort aus der Thatsache der Erhörung zugleich mit der Existenz folgt. Was hier etwa noch einer besondern Begründung bedarf, ist der Nachweis, dass jenes persönliche Wesen, welches Gebete erhört, solche Eigenschaften besitze, welche das absolute Wesen oder die Gottheit charakterisiren. Dieser Nachweis ist nicht schwer, denn die auf der ganzen Erde vorgekommenen und noch vorkommenden Gebetserhörungen können nur von einem Wesen ausgehen, welches an keine örtliche Schranke gebunden ist, welches ferner auch die im verborgenen Kämmerlein lautlos verrichteten Gebete der Menschen kennt und hört und zugleich eine unbeschränkte Macht zur Erfüllung der gestellten Bitten besitzt.

Beim teleologischen Gottesbeweis, um auch auf diesen noch Rücksicht zu nehmen, steht allerdings der Ausgangspunkt, nämlich die Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt, zum Zielpunkt der Beweisführung, zum persönlichen Gotte, in einer nähern Beziehung, als bei den andern Beweisen, weil die Aufeinanderbeziehung von Mittel und Zweck Intelligenz voraussetzt. Aber gegen jene Weltanschauung, welche die Zweckmässigkeit in der Natur auf darwinistische Weise durch zufällige Anpassungen oder in pantheistischer Weise aus einer der Welt immanenten unpersönlichen Vernunft erklären will, muss hier erst bewiesen werden, dass die Zweckmässigkeiten in der Welt weder aus zufälligen Anpassungen und Abänderungen, noch aus einer der Welt immanenten unpersönlichen Vernunft entstanden sein können und dieser Beweis ist zwar nicht unmöglich, aber nicht ganz leicht. Das Verhältniss von Mittel und Zweck spielt auch in den Gebetserhörungen eine Rolle, denn das Gebet ist ein Mittel zur Erreichung eines Zweckes und die Erhörung oder Erfüllung der Bitte ist der erreichte Zweck. Während aber bei dem Verhältnisse von Mittel und Zweck in der Natur, welches dem teleologischen Gottesbeweise zu Grunde liegt, der Einwand möglich ist, dasselbe sei durch eine lange Reihe zufälliger Anpassungen oder durch eine der Natur immanente Vernunft zu Stande gekommen, ist diese Ausflucht bei dem Verhältnisse zwischen Gebet und Gebetserhörung absolut ausgeschlossen. Die Darwinistische Teleologie ist ausgeschlossen, weil von einer allmähligen Anpassung und von Auswahl gar nicht die Rede sein kann; die pantheistische Teleologie aber, welche die Zweckmässigkeit der Natur aus einer der Natur

selbst immanenten Vernunft erklären will, ist ausgeschlossen durch den übernatürlichen Charakter der Gebetserhörungen.

Was hier über den Gottesbeweis aus den Wirkungen des Gebetes im Vergleich mit andern Gottesbeweisen gesagt worden ist, hat keineswegs den Zweck, jene andern Beweise zu discreditiren oder dem Beweise aus dem Gebete einen absoluten Vorzug vor den andern zu geben. Wir glauben, dass sich auf die Gottesbeweise der bekannte Spruch: „Viele Wege führen nach Rom“ anwenden lässt. Die verschiedenen Gottesbeweise sind verschiedene Wege, auf denen der logisch denkende Mensch zur Erkenntniss des Daseins Gottes kommt oder kommen kann. Wie aber von den verschiedenen Wegen nach Rom der eine schneller zum Ziele führen kann, als der andere, so ist es auch bei den Gottesbeweisen und ich glaube, dass von der Thatsache der Gebetswirkungen aus, wenn einmal die Thatsache selbst anerkannt ist, der Weg zur Erkenntniss des Daseins und der Vollkommenheiten Gottes kurz, leicht und sicher ist.

Zu Plato's Timäus p. 51 E—p. 52 B.

Von Dr. philos. et theol. Carl Braig, Wildbad.

Der in der Ueberschrift genannte kurze Abschnitt aus dem ‚Timäus' gibt in nuce Plato's metaphysischen Begriff der Materie. Die Stelle hat schon zahlreiche Deutungen erfahren. Und doch scheint für neue Erklärungsversuche noch sehr viel Raum zu sein.

Plato hat eben wieder seine Lieblingsfragen aufgeworfen: Gibt es Ideen? oder ist die sinnenfällige Wirklichkeit schon die Wahrheit? Ist die nur dem Denken erfassbare Idee das Seiende? oder gibt es ausser dem mit den Sinnen des Körpers Wahrgenommenen schlechthin nichts Anderes? Wäre also die Idee ein eitler Wahn und leerer Name?

Der Philosoph will seine Stimme dahin abgeben:

Vernunft und richtige Vorstellung, Wissen und zutreffende Meinung (*νοῦς καὶ δόξα ἀληθής*) sind zwei verschiedene Erkenntnissweisen. Das ist nicht zu bestreiten. Denn die Vernunfteinsicht entsteht durch Belehrung (*διὰ διδαχῆς*), die richtige Meinung durch Ueberredung (*ὑπὸ πειθοῦς*). Die erstere beruht auf wirklichem Grunde (*μετὰ ἀληθοῦς λόγου*), die letztere nicht (*ἄλογον*). Darum ist die erstere, das eigentliche Wissen, unveränderlich der Ueberredungskunst gegenüber (*ἀκίνητον πειθοῖ*); das Meinen ist letzterer zugänglich (*μεταπειστόν*). Das Meinen ist der Antheil Jedermanns; Wissen ist der Vorzug der Götter und eines geringen Bruchtheils von Menschen. Desshalb muss es die für sich bestehenden Wesenheiten geben, welche als Ideen der unwandelbare Gegenstand des reinen Denkens sind, und es kann die Sinnenwirklichkeit nicht alles sein, wie jene annehmen müssen, welche Denken und Meinen gar nicht von einander unterscheiden.

Verhält es sich aber so — fährt nun der Text fort — „*ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ᾧ δὴ νόησις εἴληχεν*

ἐπισκοπεῖν· τὸ δ' ὁμώνυμον ὁμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν· τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι."

Ich übersetze die Stelle:[1])

„Ist dem so, dann ist anzunehmen, erstens: die sich auf ein- und dieselbe Weise verhaltende Wesenheit — unerzeugt und unvergänglich, weder in sich ein Anderes von aussen her aufnehmend, noch in irgend ein Anderes eingehend, unsichtbar und auch sonst sinnlich nicht wahrzunehmen, eben das Etwas, dessen Betrachtung der Antheil des Vernunftdenkens ist; zweitens: das mit der ersteren Wesenheit Gleichnamige und ihr Aehnliche — sinnlich wahrzunehmen, erzeugt, in steter Bewegung befindlich, entstehend an einem Ort und von da wieder verschwindend, vom Vorstellen mittelst der Sinnenanschauung erfassbar; drittens: das jedesmal Raumartige — dem Vergehen nicht unterworfen, Allem, was ein Werden hat, die Stätte gewährend, für sich ohne Sinneswahrnehmung fassbar durch einen gewissen unechten Schluss, schwer vorstellbar, eben das Etwas, das wir selbst in Traumbildern meinen, wenn wir sagen, es müsse nothwendig jedes Sein an irgend einem Orte sein und irgend einen Raum einnehmen, was aber weder auf Erden noch sonst im Weltall irgendwo sich befinde, das sei gar nicht."

Auf den ersten Blick ist klar, dass Plato hier redet von den Ideen, von der Sinnenwelt, von der ersten Materie. Desgleichen ist einleuchtend, dass die Bestimmungen für das Was der Ideen, der empirischen Wirklichkeit und der Materie, abgeleitet werden sollen daraus, wie die jeweiligen Gegenstände des Erkennens aufgefasst werden müssen. Kommt auch hiedurch die Seinsweise des Erkenntnissgegenstandes in eine etwas schiefe Abhängigkeit von der Erkenntnissweise des Denksubjectes, so muss doch der Grundsatz ‚Cognitum in cognoscente per modum cognoscentis' als leitender für die

[1]) Der mir vorliegende Text ist die Ausgabe: Platonis Opera quae feruntur omnia. Recogn. Jo. Georg. Baiterus, Jo. Casp. Orellius, Aug. Guil. Winkelmannus. Turici. 1839.

Erkenntnisslehre anerkannt bleiben. Plato fasst deren Hauptpunkte dahin zusammen (vergl. Rep. 509 ff.; 533 f.):

Die Vermuthung (*εἰκασία*) geht auf die Schatten- und Spiegelbilder der Sinnendinge, die Meinung (*πίστις*) auf die Sinnendinge selbst. Vermuthen und Meinen sind die Unterabtheilungen der Vorstellung (*δόξα*). Ihr folgt das Denken (*νόησις*). Das Verstandesdenken (*διάνοια*) hat es mit dem Mathematischen, das Vernunftdenken (*νοῦς*) mit den Ideen zu thun. — Welches nun ist die Erkenntnissweise für die Materie? Dafür wird *λογισμός τις νόθος* genannt und dieser als *ἡ μόγις πίστις* näher bezeichnet. Ersichtlich ist, dass Plato der Auffassungsweise für die Materie keine genügend scharfen Bestimmungen zu geben weiss; daher ist es auch nicht zu verwundern, wenn nachher der Begriff der Materie selber unbestimmt ausfällt.

Das Richtige liegt wohl in dem, was der Philosoph bloss andeutet.

Schwer zu sagen ist es, wie wir des *τρίτον γένος* inne werden. Das Erfassen desselben ist nicht *πίστις* und nicht *διάνοια*, ist Vorstellen nur „zur Noth“ (*μόγις*) und ist Schliessen nur in „uneigentlicher Art“ (*λογισμῷ τινι νόθῳ*). Wir sollten also ein Auffassen haben, welches zwischen der Sinneswahrnehmung und dem Verstandesschliessen liegt, von beiden etwas hat, ohne die eine und das andere zu sein. Was ist solch' ein „Bastardschluss“, solch' ein „Pseudodenken“, welches „kaum“ Vorstellen heissen kann? Sagen wir kurz: es ist ein Wissenwollen — so, wie ich kann sehen wollen, wenn ich das Auge schliesse, wie ich kann erkennen wollen, wenn ich einen Gegenstand an Aehnlichem und Analogem messe, ohne das Wesen des Gegenstandes selber angeben zu können.

Indem ich alle die Bestimmtheiten der sinnlichen Anschauung in's Auge fasse und nun absehe von deren Einzelheiten und individuell besonderen Formen, indem ich sozusagen über dieselben hinausschaue, will ich das über allen stehende Gemeinsame vorstellen. Das Ende dieses meines Vorstellens, obwohl völlig auf der sinnlichen Anschauung beruhend, ist doch diese „kaum“ mehr, ist sie nur noch „zur Noth“. Ich habe hier ein Vorstellen, ähnlich wie das Auge eine Anschauung von der Finsterniss hat.

Auf der anderen Seite kann ich alle die Sinnendinge mit einander vergleichen und vom Aehnlichen das Aehnliche erschliessen. Dieser Schluss aber nach der blossen Analogie, sofern dieselbe nicht auf eine vollständige Induction gebracht ist oder gebracht werden kann,

ist kein legitimer, sondern ein blosser Scheinschluss, wenn er die Kraft des echten Schlusses für sich beansprucht.[1]) Solch' ein „Schliessen" indessen kommt überall vor, und jede bildliche Redeweise, jeder Versuch, einen Begriff durch einen ähnlichen zu verdeutlichen, beruht im Grund auf einem abgekürzten Analogieschlusse. Vergessen darf hiebei nur nicht werden, dass nicht ein eigentliches, ein „mathemathisches" Denken, sondern bloss dessen unechte Imitation vorliegt.

Durch ein Vorstellen zur Noth und durch einen uneigentlichen Schluss, sagt also Plato, lässt sich die erste Materie fassen. Was ist sie darum? Nicht ist sie Trug und Schatten, worauf die εἰκασία geht; nicht ist sie sinnenfällige Wirklichkeit, welche den Gegenstand der πίστις bildet; nicht ist sie mathematische Geformtheit (διάνοια), noch ist sie Idee (νοῦς). Vielmehr ist die Materie das, was nach dem Abzug der Sinnenformen als eine über ihnen stehende Gemeinsamkeit aller übrig bleibt, das Etwas, dessen Auffassung ermöglicht und angebahnt wird durch das sinnliche Vorstellen, ohne dass sie dieses ganz und selber wäre. Denn es gebricht ihr die concrete Anschaulichkeit des Begrenzten. So wird die Materie gut bezeichnet sein, wenn sie verstanden wird als die allgemeine Voraussetzung für die Aufnahme der Ideenabbilder und ihrer Beziehungsformen. Diese Ideenbilder sind die empirische Wirklichkeit, welche gleichnamig ist mit der ewigen, wandellosen, jenseitigen Ideenwelt. Wir müssen aber auf solch' ein Allgemeinstes schliessen als den Träger und Ort der Weltdinge, ähnlich wie wir von den concreten Sinnendingen auf immer einfachere und allgemeinere Elementarformen schliessen. Was Anderes wird das Etwas der Materie denn sein, welches für sich keine begrenzte Sinnenform darstellen darf, alle dieselben aber muss aufnehmen und sich muss abgrenzen lassen können in ihm selber — was wird die Materie sein, als das „jedesmal Raumartige"? Wo immer das Suchen des Denkens hierauf stösst, ist die erste Materie

[1]) Sonach ist Bäumkers Bemerkung in seiner gediegenen Arbeit „Das Problem der Materie" S. 138: „Nicht der Schluss auf's Analoge, sondern nur das Analogon des Schlusses kann als unechter Schluss bezeichnet werden" — unzutreffend. Oder ist der Schluss: „Merkur, Venus, Erde, Mars, Jupiter und Saturn haben Achsendrehung von West nach Ost; diese Körper sind Planeten unseres Sonnensystems; auch Uranus und Neptun sind solche Planeten; folglich haben auch sie Achsendrehung von West nach Ost" — nicht doch ein blosser Scheinschluss? Muss nicht die Beobachtung ihn erst verificiren? Ist dies aber geschehen, dann haben wir keinen Analogieschluss mehr; kann die Bewährung nicht geschehen, dann liegt gar kein Schluss vor.

vorhanden, der Urstoff der Elemente, ein Etwas, das keine weitere Eigenschaft besitzt, als die allgemeine Ausgebreitetheit, das überall-Vorhandensein, wie es dem Raume zukommt, „τὸ τῆς χώρας ἀεί“. Dies Vorhandensein und Zu-Gebote-stehen ist ein unzerstörbares Sein, eben dasjenige, welches jedem Werdenden Ort und Stelle gewährt, die Stätte, wo das Werdende sein Sein hat und festhält, wenn es überhaupt ein Sein haben soll. Die Leugnung des Seinsortes für etwas, das im Umkreis des Werdens liegt (ἔν τε γῇ καὶ κατ' οὐρανόν), ausserhalb des Ideenbereiches, ist gleichbedeutend mit der Leugnung von dessen Sein selber. Dies ist so unbestreitbar, dass wir sogar den Traumbildern, deren Unwirklichkeit doch feststeht, vor Allem die nothwendige Seinsbasis zuschreiben müssten, wenn wir irgendwie an die Möglichkeit ihrer Verwirklichung sollten glauben können.

Die Wendung: „πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι“ — hat merkwürdige Uebersetzungen gefunden. Susemihl[1]) gibt: „. . . die Gattung des Raumes, welche wir auch im Auge haben, wenn wir träumen, es müsse doch nothwendig das, was ist, an einem Orte sein und einen Raum einnehmen, was aber weder auf der Erde noch sonst im Weltall sich befinde, sei überhaupt gar nicht vorhanden.“

Bäumker[2]) übersetzt: Die Materie ist die dritte Gattung, „im Hinblick auf welche wir träumen und behaupten, jedes Seiende müsse an einem Orte sein und einen Raum einnehmen; was aber weder auf Erden noch im Himmel sei, existire überhaupt nicht.“

Teichmüller und Jowett[3]) glauben, Plato wolle sagen, die Materie lasse sich nur wie im Traum wahrnehmen; sie stellen also deren Auffassung in einen Gegensatz zu der Sinnes-, Verstandes- und Vernunftwahrnehmung. Unsere Wiedergabe, welche den Nachdruck auf die unbeachteten Partikeln „πρὸς ὃ δὴ καὶ . . .“ legt, geht davon aus, dass Plato allerdings die Ausdrücke „ἀπιὸν λογισμῷ τινι νόθῳ“ und „μόγις πιστόν“ umschreiben will mit „ὀνειροπολεῖν“. Eine Art „Träumen“ ist es, wenn wir die Urmaterie schauen und aus der concreten Materie erschliessen möchten; denn auch in dem

[1]) Metzler'sche Sammlung (Stuttg. 1856) Plato's WW. Vierte Gruppe S. 769 f.

[2]) Problem der Materie S. 139.

[3]) Studien zur Gesch. der Begriffe S. 329 und The Dialogues of Plato, translated . . . III, 573.

schlafenden und wachen Träumen ist die Vorstellungs- und Denkkraft der Seele thätig, nur dass diese Thätigkeit keine gesetzmässig normirte, keine „echte", keine nach Gründen zusammenhängende, sondern eine zwischen Schauen und Schliessen hin- und herspringende ist. Indessen Plato's geniale Darstellungskunst weiss eine ganz neue Wendung des Gedankens einzuleiten. Sei die Auffassung der Materie ein „Träumen"! Aber selbst im Traume müssen wir den Phantasiegebilden einen Stand- und Seinsort geben; selbst im Traume gilt das Axiom des Vorstellens (nicht des Denkens, das ja die Ideen überräumlich nennt): was nirgends ist, ist nicht. Also selbst im Traume können wir die Vorstellung der Materie nicht los werden.

Wir sehen: während Plato sagen soll und sagen möchte, was seine Materie ist, betont er, dass ein unbestimmbares Etwas, welches die Ideenfulgurationen und deren mathematisch begrenzbare Beziehungsformen aufnehmen und verwirklichen soll, eine unabweisbare Vorstellung sei. Modern ausgedrückt heisst dies: der Begriff der Materie ist, ähnlich wie der Begriff der Kraft, des Raumes, der Bewegung, nothwendig, aber er ist ein „Grenzbegriff" des menschlichen Denkens. Bezüglich dessen ist es nicht unnütz, sich Ulrici's Wort[1]) gegenwärtig zu halten:

„Die gewöhnliche Begriffsbestimmung des Raumes als einer grenzenlosen leeren Ausdehnung, in welcher die Dinge sich befinden und von welcher jedes einen bestimmten Theil ausfüllt, ist kein Gedanke, kein Begriff, sondern vielmehr eine Begriffsverwechslung, eine Gedankenlosigkeit, in Folge deren das blosse Ende unserer abstrahirenden Thätigkeit, unseres Absehens von jeder bestimmten Räumlichkeit und jeder bestimmten Ausdehnung, das schlechthin Unbestimmte, Unbestimmbare und Unvorstellbare, das damit übrig bleibt, doch als Inhalt einer Vorstellung genommen und mit dem Unendlichen identificirt wird."

Absichtlich haben wir diese Worte hergesetzt. Denn sie treffen Plato's metaphysischen Begriff der Materie. Nach Plato ist die Urmaterie nichts Anderes, als die Einheit des physikalischen und des mathematischen Raumes. Nicht der physikalische Raum bloss, den wir als nothwendige reale Nebenerscheinung zu schauen glauben, wenn wir die Dinge im Raum anschauen, ist Plato's

[1]) Compendium der Logik S. 83 f.

Materie. Auch nicht die reine Ausdehnung bloss, in welcher das mathematische Rechnen und Messen (Schliessen) sich ergeht, ist „die Mutter, Aufnehmerin und Amme des Werdens", wie Plato von der ersten Materie sagt. Vielmehr die unsinnliche Einheit beider, in welcher die Ideenabstrahlen als Sinnendinge wirklich und als das den Ideen „Gleichnamige" mathematisch gestaltet werden können, soll die Materie sein.

Es tritt uns hier ein Grundzug des hellenischen, näherhin des pythagoreischen Denkens entgegen, nämlich das Bestreben, irgend ein Principium zu finden, in welchem die Einheit der Gegensätze, die Einheit von Unbegrenztem und Begrenztem klar und rein angeschaut werden könnte. Das Principium soll so beschaffen sein, dass seine bloss räumliche Ausdehnung, wenn der Wiederschein der Ideen in sie fällt, zur stofflichen Dichtigkeit wird.

Merkwürdig ist hiebei, dass der monistische Drang nach dem Einen den Dualismus niemals überwunden hat. Auch Plato, der zuletzt das Eine, die Idee des Guten, zum logischen und ontologischen Weltprincipe gemacht hat, war nicht im Stande, das Medium wegzudenken, in welchem die Schattenspiele der Ideen aufgefangen und zur materiellen Weltwirklichkeit gestaltet werden sollten.

Der Philosoph bekennt selber, was wir meinen. Die Fortsetzung und der Schluss der von uns behandelten Stelle lautet in sinngetreuer Uebersetzung (p. 52 C):

„All' das Träumen — welches die Materie greifen will — und wie man sonst die ihm verwandte Thätigkeit heissen mag, zieht sogar die wahrhaft seiende Wesenheit, welche nicht durch Traumschauen fassbar ist, in seine Kreise. So vermögen wir, wenn auch zum vollen Bewusstsein erwacht, nicht gleich durchgreifende Unterschiede zu machen. Sie sollten den richtigen Sachverhalt dahin angeben: ein Abbild, welches ja den Seinszweck nicht in sich selber hat, sondern das beständig als Erscheinung eines Anderen umläuft, muss eben desshalb in einem Anderen entstehen, soll es irgendwie etwas vom Sein haben; andernfalls vermöchte das Bild gar nicht, zu sein; dagegen dem wahrhaft Seienden kommt der ausgemacht richtige Satz zur Hülfe, dass, so lang ein Seiendes dies und ein anderes etwas Anderes ist, unmöglich das Eine in dem Anderen entstanden sein und so dasselbe Seiende zugleich eins und zwei werden kann."

Die Seinsideen also stehen mit ewiger mathematischer Nothwendigkeit unabhängig von einander da. Scheidet man aber nicht alles sinnliche Vorstellen, alles träumende Meinen aus dem Denken aus, so erwehrt man sich des Wahnes nicht, sogar die Ideen müssten in einem Medium, statt in sich selber, subsistiren, ebenso, wie die Ideenbilder immerfort das „Raumartige" als Voraussetzung ihrer Existenz und Subsistenz verlangen.

Das Causalitätsprincip und seine Bedeutung für die Philosophie.

Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Augsburg

von Philosophie-Professor Nicolaus Kaufmann in Luzern[1]).

„*Ἡ σοφία περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς.*“ „Die Weisheit bezieht sich auf die ersten Ursachen und Gründe,“ mit diesen Worten leitete u. A. der grosse griechische Denker Aristoteles sein bedeutendstes Werk, die Metaphysik, ein. (I., 1.) Der Stagirite bezeichnet als das eigentliche Charakteristicum der Wissenschaft die Erkenntniss nicht bloss des ‚Dass‘ (*τὸ ὅτι*), sondern des ‚Warum‘ und der Ursache (*τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν*). Den höchsten Abschluss aber der menschlichen Erkenntniss bildet die Weisheit, welche die ersten Ursachen und Gründe erforscht. Diese Weisheit nun findet sich in der Philosophie, die bekanntlich definirt wird als: Die durch das natürliche Licht der Vernunft vermittelte Erkenntniss der Dinge aus ihren letzten und höchsten Ursachen, welche sind: das

[1]) Wir veröffentlichen hier unsere Abhandlung als Vortrag, wie wir ihn den 3. Sept. 1890 in Augsburg gehalten haben. Dieser Vortrag regte eine interessante Discussion an, welche vom Interesse der Zuhörer zeugte; an derselben betheiligten sich die Herren Universitätsprofessor Dr. Bäumker (Breslau), Lycealprofessor Dr. Pfeifer (Dillingen) und Stadtpfarrer Dr. Koch (Augsburg). Dieselbe bezog sich namentlich auf die Formulirung des Causalitätsprincips, auf sein Verhältniss zum Satz vom hinreichenden Grund resp. auf seine Begründung. (Wie ein Mitglied uns mittheilte, wurde auch auf dem letzten internationalen katholischen wissenschaftlichen Congress zu Paris 1888 lebhaft über das Causalitätsprincip debattirt, namentlich über die Frage, ob dasselbe auf den Satz vom Widerspruch zurückzuführen sei. Vgl. den compte rendu.) Die historischen Partien unserer Arbeit haben wir unverändert gelassen; dagegen die Reflexionen über das Causalitätsprincip am Schlusse des ersten Theiles (unter B) haben wir, veranlasst durch die Discussion, erweitert und zwar in der Weise, dass die Aeusserungen der Disputanten dabei berücksichtigt sind.

innnere Wesen, die letzte wirkende Ursache und der höchste Zweck[2]) — „cognitio rerum per ultimas et altissimas causas naturali rationis lumine comparata.“ Wie aber alle Erkenntnissthätigkeit des Menschen sich nach gewissen Gesetzen richten muss, so ganz besonders auch die Erkenntniss der ersten Ursachen. Wenn nun die Philosophie diese ersten Ursachen der Dinge erforscht, auf welchem sichern Wege gelangt sie zur Erkenntniss derselben, auf welches Gesetz stützt sie sich dabei? Antwort: Auf das Gesetz der Causalität. Dieses Gesetz ist von weittragendster Bedeutung für alle Wissenschaften, namentlich für die Geschichte und Naturwissenschaften, welche von den Thatsachen, Erscheinungen auf deren Gründe zurückschliessen; ganz besonders ist es aber das eigentliche Fundamentalgesetz der Philosophie, speciell der Philosophie κατ' ἐξοχήν, der Metaphysik.

Verehrte Herren! Als von Seite des Vorsitzenden der philosophischen Section die Einladung an uns erging, bei Anlass der Generalversammlung einen kurzen Vortrag zu halten, fiel unsere Wahl auf das Causalitätsprincip. Meine Wenigkeit möchte also Ihre gefällige Aufmerksamkeit für einen Vortrag über diesen Gegenstand in Anspruch nehmen. Freilich kann bei der kurzen Zeit nicht von einer in aller und jeder Beziehung erschöpfenden Behandlung des Themas die Rede sein.

Im ersten Theile unseres Vortrages werden wir zunächst die aristotelische Lehre von der Causalität darlegen; hat ja der Stagirite auch diese Doctrin wissenschaftlich begründet. Sodann werden wir nachweisen, wie die aristotelische Lehre von der Ursächlichkeit im System seines g ssen Interpreten, des hl. Thomas von Aquin, ihre Vollendung erlangte. Am Schlusse des ersten Theiles werden wir endlich im Sinn und Geist der peripatetischen Schule einige Reflexionen über das Causalitätsprincip zum Ausdruck bringen. In einem zweiten Theile werden wir hierauf zeigen, wie sehr es sich an der neueren Philosophie gerächt hat, dass sie die aristotelisch-thomistische Lehre von der Causalität fallen liess. — Wenn wir die neuere Philosophie von Baco von Verulam und Hume an überblicken, die Geschichte des Empirismus in England bis und mit Stuart Mill und Spencer, die Entwicklung des Sensualismus in Frankreich bis und mit dem Positivismus eines Comte und Littré,

[2]) Nach aristotelischer Terminologie: Das innere Wesen als causa formalis bei geistigen, als causa materialis und formalis bei körperlichen Substanzen, ferner die causa efficiens ultima und die causa finalis altissima.

ferner die Geschichte des Kantianismus in Deutschland, so finden wir bei all' diesen Richtungen die gemeinsame Bestreitung der objectiven Allgemeingiltigkeit des Causalitätsgesetzes und dessen Anwendbarkeit auf die Erkenntniss des innern Wesens der Dinge, der höchsten wirkenden Ursache und des höchsten Zweckes des Universums.

Diese Richtungen führten nun consequent zum Skepticismus, Agnosticismus, zur Aufhebung aller Philosophie, speciell der Metaphysik. — Wir wollen am Schlusse nachweisen, dass einzig in der Rückkehr zur aristotelisch-thomistischen Causalitätslehre die Rettung für die Philosophie in der Gegenwart gegeben ist. — Diese Andeutungen dürften genügen, um die verehrten Herren von der Wichtigkeit, Zeitgemässheit unseres Themas zu überzeugen. Ein verehrter Herr Collega, Mitglied der Görres-Gesellschaft, bemerkte uns letzthin sehr richtig, das ist ja das Hauptproblem der Gegenwart!

I.

A. Das Causalitätsproblem ist so alt, wie die Philosophie selbst. Um von den orientalischen Völkern abzusehen, hat die Philosophie des in speculativer Hinsicht begabtesten Volkes des Alterthums, der Griechen, von ihren ersten Anfängen an mit der Causalität sich beschäftigt, indem sie nach dem Princip des Werdens in der Natur forschte. Aristoteles gibt im ersten Buche seiner Metaphysik eine eingehende Beurtheilung seiner Vorgänger vom Standpunkte der gleich näher zu besprechenden Lehre von den vier Ursachen: Materie, Form, bewegende Ursache und Zweckursache. Die Einen nahmen nur ein materielles Princip an, Andere zudem auch ein bewegendes. „Das Princip des begrifflichen Seins und des Wesens hat noch kein Philosoph klar angegeben, am ehesten noch die Vertreter der Ideenlehre.“ (I, 7.) Die Zweckursache endlich wurde von keinem Vorgänger genügend erkannt und zur Geltung gebracht. Der Stagirite lobt es an Anaxagoras als grossen Fortschritt, dass er einen Geist als Lenker der Welt annahm, klagt aber über die rein mechanische Anwendung seiner Lehre, indem er den Geist nur als bewegende, nicht als eigentliche Zweckursache fasste. Die Lehre von der geistigen Causalität der Welt entwickelte Sokrates weiter, der zwar nicht ex professo mit Naturphilosophie sich beschäftigte, aber aus ethischen Rücksichten lehrte, dass die Gottheit die Natur sehr zum Nutzen

der Menschen eingerichtet habe, wofür die Menschen dankbar sein sollen. Endlich gab Plato dem Gedanken, dass ein Geist die höchste Ursache des Universums sei, eine weitere Ausbildung durch die Lehre, dass der Demiurg, hinblickend auf die Ideen als Vorbilder, die ewige Materie zur sichtbaren Welt umgebildet habe. Aristoteles gebührt nun aber das Verdienst, der Lehre von der Causalität eine Vollendung gegeben zu haben, wie sie bei keinem frühern Philosophen sich findet.

Bei ihm finden wir zunächst eine scharfsinnige Bestimmung des Begriffes *αἴτιον* — causa, Ursache —, und des verwandten *ἀρχή* — principium, Grund —, besonders in der Metaphysik V, 1 u. 2. Im ersten Capitel erläutert der Stagirite die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes *ἀρχή* und fasst das Gemeinsame am Schlusse in folgende Worte zusammen: „*πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται.*“ (ed. Schwegler.) „Allen Gründen ist also gemeinsam, das Erste zu sein, wodurch etwas ist oder wird oder erkannt wird.“ Ar. fügt dann bei: „Und zwar sind diese Gründe theils in den Dingen, theils ausser ihnen. Desswegen ist die Natur Grund und das Element, der Gedanke, der Vorsatz, das Wesen und der Zweck — denn für Vieles ist das Gute und Schöne Grund, sowohl des Erkennens, als der Bewegung.“ — Was nun den Begriff Ursache, *τὸ αἴτιον* oder *ἡ αἰτία*, betrifft, bemerkt er in diesem Capitel: „*ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί.*“ „In ebenso vielfachem Sinne werden die Ursachen ausgesagt; denn alle Ursachen sind Gründe.“ Aus dem letztern Satze, sowie aus Met. I, 1.; IV, 2 und vielen andern Stellen könnten wir den Eindruck gewinnen, dass Ar. die beiden Begriffe als ganz gleichbedeutend gebrauche. Aber wenn wir näher die Sache untersuchen, erkennen wir deutlich, dass er *ἀρχή* als den weiteren, *αἴτιον* als den engeren Begriff fasst, wie auch im zweiten obengenannten Satz angedeutet ist. Jede Ursache ist Grund, aber nicht umgekehrt. Und zwar wenn wir den aristotelischen Sprachgebrauch besonders in der Metaphysik und Physik überblicken, werden wir überzeugt, dass der Stagirite in der Regel die Ursache als das fasst, wodurch etwas wird. Nun kann etwas in verschiedener Weise zum Werden eines Dinges beitragen und darnach unterscheidet er vier Arten von Ursachen: Materie, Form, bewegende (bewirkende) Ursache und die Zweckursache, worüber eingehend im zweiten Capitel gehandelt wird. „Ursache heisst, nach einer Bedeutung des Wortes, dasjenige,

woraus etwas wird und zwar so, dass es dem Gewordenen innewohnt, so ist z. B. das Erz Ursache der Bildsäule, das Silber Ursache des Bechers.“ Das ist die Materie, *ὕλη* oder *ὑποκείμενον*. In einer zweiten Bedeutung ist Ursache die Form, *τὸ εἶδος*, welche die Materie bestimmt. In der dritten Bedeutung ist Ursache der Grund des Werdens, der Veränderung, Bewegung, *τὸ κινητικόν*; so ist der Vater Ursache des Kindes, das Wirkende des Gewirkten, das Verändernde des Veränderten. Endlich in der vierten Bedeutung ist sie der Zweck des Werdens, *τὸ τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα.*“ [1]) — Aus dem Gesagten ergibt sich, dass Ar. den Begriff Ursache in einem weitern Sinne fasst, als es in unserem Sprachgebrauch geschieht, nach welchem wir darunter in der Regel nur die wirkende Ursache eines Andern verstehen. Der Stagirite fasst auch die constitutiven Seinsprincipien der körperlichen Dinge, ferner den Zweck als Ursache im obgenannten Sinne. Allerdings im engeren Sinne versteht auch Ar. unter Ursache *καὶ' ἐξοχήν* die bewegende, bewirkende Ursache.

Alle Wirkungen, Thätigkeiten in der Welt fallen nach Ar. unter die Begriffe Veränderung, Werden, Bewegung — *μεταβολή, κίνησις, γένεσις*, welche er sehr oft, z. B. Phys. III, 1; VIII, 1 etc., promiscue gebraucht. Und nun spricht der Stagirite z. B. Phys. VII, 1 gleich im Eingang des Capitels das Causalitätsgesetz aus in der Fassung: „*Ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι.*“ (ed. Prantl.) „Alles, was bewegt ist, muss von Etwas bewegt werden“ und fügt dann bei: „*εἰ μὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, φανερὸν ὅτι ὑφ' ἑτέρου κινεῖται, ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ κινοῦν.*“ „Denn wenn es in sich selbst nicht den Grund der Bewegung hat, so ist klar, dass es von einem Anderen bewegt wird; denn ein von ihm Verschiedenes wird das Bewegende sein.“ Die Bewegung im weitesten Sinne gefasst, nicht bloss als locale Bewegung, besteht nach Ar. in einem Uebergang von der Potentialität zur Actualität. [2])

[1]) Vgl. Met. I, 3, wo Ar. ganz übereinstimmend die Lehre von den vier Ursachen ableitet, und Phys. II, 3; VIII, 2. Siehe Näheres über die einzelnen Ursachen, über ihre Ableitung aus dem Begriff des Werdens, über das Verhältniss der vier Ursachen zu einander und ihre Reduction auf zwei, Materie und Form etc., in meiner Abhandlung: „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart.“ Luzern, Gebr. Räber. 1883.

[2]) Phys. III, 1 und an anderen Stellen definirt er die Bewegung als „*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον κίνησίς ἐστιν*“. Die Verwirklichung des Möglichen, insofern oder solange es in Möglichkeit bleibt. — Eine eingehende Erörterung dieses Begriffes haben wir gegeben in der Abhandlung: „Der Beweis

Zunächst ist nur die Potentialität da; diese soll zur Wirklichkeit übergeführt werden. Da aber nie ein Ding nicht zugleich in ein und derselben Beziehung potentiell und actuell sein kann, bedarf es zu jener Ueberführung, Wirkung, einer andern Actualität, nämlich der bewegenden, bewirkenden Ursache. In diesem Sinne stellt Ar. Met. IX., 8 das wichtige Princip auf: „προτέρα ἡ ἐνέργεια τῆς δυνάμεώς ἐστιν". Die Wirklichkeit ist (schlechthin) vor der Möglichkeit.[1]) So gibt denn der Stagirite durch seine scharfsinnige Lehre vom Werden, von Potenz und Act eine tiefsinnige Begründung des Causalitätsgesetzes. Der grosse griechische Denker hat für alle Zeiten das Causalitätsproblem gelöst. Wollte Einer dieses Princip: „Alles was bewegt ist, wird von einem Andern bewegt" negiren, so würde er mit dem unmittelbar evidenten Denkgesetz des Widerspruches in Conflict kommen; er müsste behaupten, dass ein Ding zu gleicher Zeit in gleicher Beziehung potentiell und actuell sein könnte. Das Werden, die Bewegung ist etwas Reales, wie Aristoteles den Trugschlüssen des Zeno gegenüber (Phys. VI, 9) noch besonders nachweist, und so hat auch das Causalitätsprincip reale, objective Geltung.

Von jenem Princip nun macht Ar. die weitgehendste Anwendung in seinem System, zunächst in der Naturphilosophie und Psychologie, indem er von den Wirkungen resp. Bewegungen der Naturkörper, von den Thätigkeiten der menschlichen Seele auf ihr inneres Wesen als deren Ursache zurückschliesst. — Den höchsten Abschluss aber seiner gesammten metaphysischen Weltanschauung bildet die Lehre, dass wir nicht eine unendliche Reihe von bewegenden und Zweckursachen annehmen dürfen, sondern dass ein erster Beweger existirt, der zugleich die höchste, reine Form und der höchste Zweck ist, Gott, der absolute Geist. Met. IX, 8 bemerkt er: „Der Zeit nach geht immer ein Act dem anderen voran bis zum Act des ewigen ersten Bewegers." Gott, der selbst unbewegte erste Beweger, ist reine Entelechie ohne Potenz; der reine

---

des hl. Thomas v. Aquin für die Existenz eines transcendenten Ersten Bewegers der Welt. Eine Widerlegung des modernen Materialismus." (In der Zeitschrift: „Monat-Rosen des Schweizerischen Studenten-Vereins und seiner Ehren-Mitglieder." 1882.)

[1]) S. die einlässliche Behandlung dieses Princips in unserer Abhandlung in dem „Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theologie", herausgegeben von Dr. Commer. I. 4. Heft.

Act ist das schlechthin Erste, derselbe geht aller Potentialität und Actualität des Beweglichen, Veränderlichen, voran. Vgl. Met. XI, 9, wo er die Annahme einer unendlichen Reihe von bewegenden Ursachen dadurch ad absurdum führt, dass er nachweist, man habe dann gar keine Bewegung mehr. „Da nun bei einer unendlichen Reihe kein Erstes stattfindet, so könnte das Erste nicht sein, folglich auch nicht das Nachfolgende, und Nichts könnte also entstehen, sich bewegen oder verändern.“ (Vgl. Met. XII, 6 ff. Phys. VIII, 6.) — Gott ist nach Ar. erster Beweger der Welt als höchster Gegenstand des Verlangens, als höchster Zweck. Sehr treffend zeigt nun der Stagirite wieder, dass wir in der Annahme von Zwecken nicht in's Unendliche gehen können. „Ebensowenig kann der Zweck in's Endlose gehen, die körperliche Bewegung z. B. um der Gesundheit, die Gesundheit um der Glückseligkeit, diese hinwiederum eines Vierten und so immer das Eine um eines Anderen willen.“ (Met. II, 2.) Er zeigt, dass, wenn man keinen Endzweck annehme, der Selbstzweck sei, es dann überhaupt keinen Zweck mehr gebe. Ferner ist das ‚Wesswegen‘ Zweck; Zweck aber ist dasjenige, welches nicht eines Andern wegen, sondern um dessen willen das Andere ist. Bildet nun ein solches das letzte Glied, so kann die Reihe des Werdens nicht unendlich sein; gibt es kein Derartiges, so gibt es auch kein ‚Wesswegen‘. Diejenigen, welche einen unendlichen Process des Werdens setzen, heben eben damit, ohne es zu wissen, den Begriff des Guten auf, und doch würde Niemand Hand anlegen, etwas zu thun, wenn er nicht zu einem Ziele zu gelangen gedächte. Auch wäre keine Vernunft in solchem Thun, denn der Vernünftige handelt immer wegen eines Zweckes. Dieser aber ist ein Letztes. Der Endzweck ist nämlich ein Letztes. — Das Gesagte dürfte genügen, um einleuchtend zu machen, dass die ganze Metaphysik des Ar., diese Philosophie im eminentesten Sinne des Wortes, auf dem Causalitätsprincip beruht.

Das Gleiche muss gesagt werden von dem System des grossen Interpreten des Ar. im Mittelalter, des hl. Thomas von Aquin, des Fürsten der Scholastik. Wir finden in der Lehre des Aquinaten das Causalitätsprincip zunächst in aristotelischer Fassung: „Omne quod movetur, oportet ab alio moveri“ oder „omne quod movetur, ab alio movetur“, welchen Satz er scharfsinnig begründet in dem Gottesbeweis aus der Bewegung (S. th. 1. p. q. 2. a. 3): „Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet

autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri.“ Betrachten wir diese treffliche Ableitung noch etwas näher! Der hl. Thomas fasst auch wie Ar. den Begriff Bewegung im weitesten Sinne als Uebergang von der Potentialität zur Actualität. Zunächst ist für die Bewegung vorausgesetzt, dass ein Ding eine Bestimmtheit noch nicht hat, aber die Möglichkeit, Befähigung besitzt, dieselbe zu erhalten. Soll es nun die betreffende Bestimmtheit wirklich erhalten, so muss es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeführt werden, und gerade hierin besteht die Bewegung. Nun kann aber dieser Uebergang nur bewerkstelligt werden durch ein Wesen, das wirklich ist; denn nur was wirklich ist, kann thätig sein, bewegen. Ein Ding kann aber nicht in Beziehung auf ein und dieselbe Bestimmtheit in potentia und in actu sein, sondern nur in Beziehung auf verschiedene Zustände oder auf verschiedene Grade desselben Zustandes. Was in Wirklichkeit einen bestimmten Grad von Wärme besitzt, kann nicht zugleich dasselbe Mass von Wärme nur möglicher Weise besitzen, wohl aber ist möglich, dass es einen noch höhern Grad der Wärme erhält, oder aber in den Zustand der Kälte übergeht. Solche Beispiele könnten noch in Menge angeführt werden. Wer z. B. eine Tugend wirklich besitzt, der besitzt nicht zugleich nur die Möglichkeit, den betreffenden Tugend-Grad sich anzueignen. Eine derartige Behauptung würde ja so viel heissen als: Ein Ding hat eine Bestimmtheit und hat sie zugleich nicht, was dem principium contradictionis widerspricht. — Wenn aber ein Wesen nicht in Beziehung auf ein und dieselbe Bestimmtheit zugleich in potentia und in actu sein kann, so vermag es auch nicht, sich selbst zu bewegen, sondern dieser Uebergang muss durch ein Anderes vollzogen werden.

Das Gesetz der Trägheit, des Beharrungsvermögens des Stoffes, auf welches Gesetz die moderne Physik so grosses Gewicht legt, ist

nur eine specielle Anwendung jenes weitgefassten Princips auf den Stoff. Es könnte nun Jemand den Einwurf machen: Wir geben zu, dass dieses Princip vom anorganischen Stoffe gilt, es gilt aber nicht von den lebenden Wesen, die ja gerade durch den Vorzug der Selbstbewegung gegenüber den anorganischen Körpern sich auszeichnen. — Nun lässt sich aber leicht der Nachweis leisten, dass bei allen endlichen lebenden Wesen von einer Selbstbewegung nur in beschränktem Sinne die Rede sein kann. Was zunächst die Pflanzen und Thiere betrifft, so ist in denselben das Lebensprincip von der Materie abhängig, theilt mit ihr die Abhängigkeit von äussern Einflüssen und folgt derselben Naturnothwendigkeit, wie die Materie. — Aber auch von den mit Vernunft und freiem Willen begabten endlichen Wesen gilt der Satz: Die Freiheit des menschlichen Willens hat bekanntlich ihre Wurzel in der Vernunfterkenntniss des Menschen. Dem Willen muss, wenn er eine freie Thätigkeit setzen soll, die Reflexion der Vernunft vorausgehen. Das Erkennen ist aber etwas Anderes, als das Wollen; Erkenntniss- und Willensvermögen sind real von einander verschiedene Accidentien der Seelensubstanz. Wie ferner die Vernunft-Erkenntniss selbst durch ausser ihr liegende Objecte zur Thätigkeit bestimmt wird, so gelangt der Wille nur durch ein ihm von der Vernunft präsentirtes, ausser ihm liegendes Gut zum Streben. So gilt auch vom freien Willen des Menschen der Satz: „Movetur ab alio", auch er bethätigt sich nicht ohne äussere, fremde Einflüsse. (Da bei jedem endlichen Wesen die Thätigkeit einen Uebergang von potentia in actum, also eine Veränderung involvirt, so kann nämlich jede Thätigkeit desselben ‚motus' genannt werden.) Freilich darf man das Gesagte nicht im Sinne des Determinismus missverstehen. Die bewegende Ursache beeinflusst die Bewegung eines Dinges immer in der Weise, wie es der Natur desselben entspricht, anders die mit Nothwendigkeit wirkenden Wesen, anders die freien. Die Willensfreiheit besteht darin, dass der Wille nicht mit Nothwendigkeit zum Erstreben eines vorliegenden Gutes bestimmt wird, dass also die determinatio ad unum ausgeschlossen ist. Der Wille kann dieses Gut erstreben, oder auch nicht; beides liegt in seiner Macht (libertas contradictionis) oder aber er kann auch ein ganz anderes Gut wählen (libertas specificationis). Hierin besteht wesentlich die Willensfreiheit und diese wird durch das Princip: „Omne quod movetur, oportet ab alio moveri" in keiner Weise in

Frage gestellt. Es wäre eine sophistische Verdrehung dieses Satzes, wenn derselbe so verstanden würde, dass die bewegende Ursache in allen Fällen die Bewegung, Thätigkeit, mit Nothwendigkeit hervorbringe. (Ebenso wäre es eine sophistische Verdrehung des später zu erwähnenden Satzes: „Jede Wirkung hat eine Ursache, muss nothwendig eine Ursache haben", wenn derselbe so verstanden würde, dass jede Ursache die Wirkung nothwendig hervorbringe.) Aber der menschliche Wille, wenn er factisch in Thätigkeit tritt, wird durch ausser ihm liegende Objecte angeregt und bethätigt sich also nicht ohne allen und jeden Einfluss von einem Andern. In diesem Sinne gilt demnach auch von den mit Vernunft und freiem Willen begabten endlichen Wesen der Satz: „Omne quod movetur ab alio movetur"; ihre Selbstbestimmung, Selbstbewegung, ist nicht eine absolute, wie sie eben ihrem Sein nach auch nicht absolut sind (operatio sequitur esse). Nur im unendlichen Wesen, in Gott, das seinem Sein und Wirken nach absolut unabhängig ist, findet sich eine absolute Selbstbewegung.

Beim hl. Thomas, wie überhaupt in der Scholastik, finden wir aber das Causalitätsprincip auch in der andern, jetzt gebräuchlichen Formulirung: „Omnis effectus habet causam".

Da nun nach aristotelischer Terminologie effectus, Wirkung, gleichbedeutend ist mit motus, Bewegung, Werden, resp. mit dem Gewordenen, so stimmt offenbar diese Fassung mit der früher genannten überein, fällt mit ihr zusammen.[1])

---

[1]) Der hl. Thomas versteht auch wie Ar. unter causa vorzugsweise die bewegende, bewirkende Ursache. Eine nähere Bestimmung der Begriffe causa und principium gibt er im engen Anschluss an den Stagiriten z. B. S. th. 1. p. q. 33. a. 1. ad 1.: „Principium communius est quam causa; sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem nomen est communius, tanto convenientius accipitur in divinis, ut supra dictum est (q. 13. a. 11.), quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen, causa, videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii." So ist Gott principium sui, aber nicht causa sui. Vgl. S. c. gent. l. 3. c. 10., wo er, wie Ar., vier Ursachen unterscheidet. Im engeren Sinne versteht jedoch, wie bemerkt, auch der hl. Thomas darunter die causa agens, efficiens, movens.

Beim hl. Thomas finden wir auch wichtige Folgerungen aus dem Causalitätsgesetz,[1]) von denen wir nur diese hervorheben wollen: 1. „Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo.“ (S. th. 1. p. q. 4. a. 2.) Wäre nicht mindestens soviel Realität, Vollkommenheit in der Ursache, als in der Wirkung, so wäre die Wirkung unmöglich. 2. „Omne agens agit sibi simile“ oder: „Modus agendi sequitur modum essendi.“ Die Wirkung ist eine Aeusserung der Kraft der wirkenden Ursache, muss also dem Sein derselben entsprechen, z. B. die Thätigkeit der Pflanzen, des Thieres, des Menschen, das Wirken des reinen Geistes und des absoluten Geistes entspricht dem Wesen der betreffenden Ursachen. Es findet also eine Proportion statt zwischen Wirkung und Ursache, so dass man von der erstern nicht nur auf die Existenz, sondern auch auf das Wesen der Ursache zurückschliessen kann: „Effectus suis causis proportionabiliter respondent.“ (S. c. gent. l. 2. c. 21.) Freilich ist diese Erkenntniss eine unvollkommene, da die Ursache mehr Realität enthalten kann, als in der Wirkung enthalten ist; eine vollkommenere Erkenntniss wäre die directe, intuitive Erkenntniss der Ursache. 3. „Nihil potest esse causa sui ipsius.“ (S. th. 1. p. q. 2. a. 3.)[2]) Wäre etwas wirkende Ursache seiner selbst, so hätte es sich durch eigene Thätigkeit hervorgebracht; es kann aber etwas nur insofern thätig sein, als es Sein hat; also müsste es existiren bevor es ist, was absurd wäre. 4. „Ex nihilo nihil fit.“ Wenn dieser Satz so verstanden wird, dass nichts wird ohne eine wirkende Ursache, so hat er allgemeine Bedeutung, fällt zusammen mit dem Causalitätsprincip. Wird er aber so verstanden, dass nichts werde ohne ein materielles Substrat, so gilt er nur von den geschaffenen, secundären Ursachen, nicht aber von der ersten Ursache, von Gott, „qui in esse res produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia.“ (Vgl. S. c. gent. l. 2. c. 16. u. 37.)

---

[1]) In seiner Causalitätslehre nimmt der hl. Thomas auch oft Bezug auf den sogen. ‚Liber de causis‘. (S. den Anhang zu Dr. Bardenhewer's trefflicher Ausgabe dieses Buches, worin der Herausgeber, unterstützt von Dr. Freiherrn von Hertling, die Beziehung der Lehre des hl. Thomas zum ‚Liber de causis‘ genau erörtert.)

[2]) „Nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius seipso, quod est impossibile.“

Was nun die Anwendung dieser Grundsätze betrifft, so verwendet der hl. Thomas dieselben in hohem Masse, wenn er in der Naturphilosophie von den Wirkungen auf das Wesen der Körper oder in der Psychologie von den Seelenthätigkeiten auf deren Wesen zurückschliesst. (S. th. 1. p. q. 75.) Eine scharfsinnige Anwendung, den höchsten Abschluss der Causalitätslehre, gibt er aber in seinen fünf trefflichen aposterioristischen Gottesbeweisen (S. th. 1. p. q. 2. a. 3. Vgl. S. c. gent. l. 1. c. 13.), wo er namentlich die aristotelische Lehre zur Geltung bringt, dass wir bezüglich der Ursachen nicht in infinitum gehen dürfen; ferner auch in den folgenden Quaestionen, wo er von dem Wesen, den Eigenschaften Gottes handelt. So speciell in 1. p. q. 4..a. 2., wo der Aquinate, gestützt auf das Causalitätsgesetz, nachweist, dass in Gott die Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge in eminenter Weise sich finden. Endlich auch im Eingang seiner Moral S. th. 1. 2. q. 1., de fine hominis, wo er im Anschluss an Ar. zeigt, dass Gott der höchste Zweck des Menschen ist. So beruht die ganze Philosophie des hl. Thomas hauptsächlich auf dem Causalitätsprincip.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Neuere Werke über Moralphilosophie.

(Fortsetzung.)[1])

7) Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung von V. Cathrein S. J. Erster Bd.: Allgem. Moralphil. Freib. Herder 1890. *M.* 7,50.

Es gereicht dem Referenten zu doppelter Freude, vorstehendes Werk an dieser Stelle anzeigen und kurz besprechen zu können. Schon der Umstand, dass nach Aufführung und Beurtheilung einer betrübenden Anzahl von atheistischen Moralsystemen wir auch einmal ein durchaus christliches aus der neuesten Zeit verzeichnen können, würde uns zu grosser Befriedigung gereichen. Wenn aber dieses Werk mit siegreicher Kraft jene Versuche, eine Moral ohne Gott zu begründen, in ihr Nichts auflöst, und mit überzeugender Klarheit die Grundlagen der theistischen Ethik auf aristotelisch-scholastischen Standpunkt legt und befestigt, so muss eine solche Leistung einem jeden Christen, mehr noch denen, welchen die Pflege und Vertheidigung der christlichen Philosophie obliegt, sehr willkommen sein. Ein specielleres Interesse hat Ref. daran, weil auch er seit längerer Zeit sich insbesondere mit der Aufgabe beschäftigt hat, den schreckenerregenden Verheerungen atheistischer Ethik entgegenzutreten.

Wir haben es allerdings hier nicht mit einem blossen System der Ethik, sondern mit einem vollständigen Lehrbuche der Moralphilosophie zu thun; dieser erste Band gibt zwar nur eine „Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns", dem ein zweiter über die einzelnen Pflichten und Rechte des Menschen folgen wird. Aber auch der erste Band bietet weit mehr als ein allgemeines „Moralsystem". Das erste Buch handelt von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite: die Natur des Menschen (Mikrokosmos, Person, Gesellschaftlichkeit), die Freiheit, Leidenschaften, Hindernisse der

[1]) Vgl. Phil. Jahrb. Bd. II. (1889) S. 329 ff. 453 ff; Bd. III. (1890) S. 90 ff. 188 ff. 440 ff.

Freiheit. Das zweite Buch behandelt die Bestimmung des Menschen, das dritte die Norm des sittlich Guten, das vierte die Arten und Quellen des sittlich Guten, wobei bereits eine allgemeine und specielle Tugendlehre gegeben wird, das fünfte das natürliche Sittengesetz, das sechste das Gewissen, das siebente Schuld und Verdienst, das achte die Lehre vom Recht. Ein Anhang gibt einen Ueberblick über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Natur- und Culturvölker.

Die chaotische Mannigfaltigkeit der je aufgestellten Moralsysteme wird auf folgendes sehr anschauliche Schema zurückgeführt: I. Aeussere Moralprincipien (Utilitarismus): 1. Eudämonismus a. Individueller (Privateudämonismus oder Hedonismus); b. Gesellschaftlicher (Socialutilitarismus). 2. Evolutionismus (Moralprincip des Culturfortschritts). II. Innere Moralprincipien: 1. Rein subjective (Intuitionismus) a. Gefühlsmoral α) des moralischen Sinnes, β) der Sympathie und des Mitleids, γ) des sittlichen Geschmacks. b. Verstandesmoral (Kant). 2. Objective Principien: a. das stoische Princip des naturgemässen Lebens; b. der Selbstvervollkommnung (Perfectionismus); c. das Moralprincip der vernünftigen Natur des Menschen.

Das letztere, welches von Aristoteles aufgestellt und von den Scholastikern weiter ausgebildet worden ist, weist der Verf. als das allein der Wahrheit entsprechende nach, nachdem er alle andern als falsch oder doch als unzulänglich dargethan hat. Besonders treffend scheint uns die Kritik des Moralprincips des Culturfortschrittes, das im Zusammenhang mit der darwinistischen Verwirrung der Geister in der neuesten Zeit immer kühnere, zahlreichere und angesehenere Anhänger findet, die demselben eine etwas andere realere Grundlage zu geben suchen, als sie die aprioristischen Behauptungen von Hegel, Schelling, Krause boten. Ed. v. Hartmann, Laas und besonders Wundt stellen dasselbe als Abschluss der gesammten neueren wissenschaftlichen Errungenschaften dar.

Dagegen hebt der Verf. mit Recht hervor: 1. Was gegen den gesellschaftlichen Eudämonismus, den jene, wenigstens Hartmann und Wundt, sehr scharf verurtheilen, gesagt werden muss, das gilt auch von diesem Princip: es macht das Menschengeschlecht zum absoluten Selbstzweck, würdigt dagegen den Einzelnen zum blossen Mittel und Werkzeug für die Zwecke der Gesammtheit herab. „Nach der allgemeinen Ueberzeugung aller Vernünftigen ist der Mensch der Herr der Schöpfung, dem alle irdischen Güter als Mittel untergeordnet sind. Aber nach dem Culturfortschrittsprincip ist eigentlich das Umgekehrte der Fall. Nicht die Güter sind des Menschen wegen da, sondern die Menschen der Güter wegen. Sie sollen objective Werthe und Güter schaffen in Kunst, Wissenschaft und Industrie, in politischem und socialem Leben die Cultur fördern.... Hat doch einst ein Anhänger des Culturfortschritts den Ausspruch

gethan, Tausende, ja Millionen müssten arbeiten und leiden, damit wenige dem geistigen Fortschritt, der Erweiterung des Gesichtskreises der Menschheit sich widmen könnten. Aber eine solche Auffassung weisen wir mit Abscheu zurück." (S. 167 f.) Wenn irgendwo, so ist in dem sittlichen Streben ein jeder Mensch vom Anderen unabhängig, allen Anderen gleichberechtigt. 2. Wäre der Culturfortschritt das Ziel des sittlichen Strebens, so müsste mit jenem Sittlichkeit und Tugend gleichen Schritt gehen. Dem widerspricht aber die Geschichte der Völker und der einzelnen Menschen. Die grössten Culturheroen sind oft sittlich ganz erbärmliche Menschen. 3. Ist schon die grösstmögliche Wohlfahrt Aller ein zu unbestimmter und vager Massstab des Sittlichen, so gilt dies noch mehr vom Culturfortschritt. Ist das Verfertigen eines Kunstwerkes, der Statue eines Apollo oder einer Venus, die Uebernahme einer Universitätsprofessur, die Herausgabe eines neuen Romans oder Dramas schon an sich etwas sittlich Gutes? Wird die Cultur auf dem Wege des liberalen Manchesterthums oder der Socialdemokratie oder der Conservativen gefördert? Die verschiedenen socialpolitischen Parteien haben darüber die entgegengesetztesten Ansichten. Sie müssten also auf dem sittlichen Gebiete zu den entgegengesetztesten Anschauungen gelangen. Wie soll nun gar einem Fabrikarbeiter, einem Bauer, einem Wilden der Gedanke der Mitarbeit am Culturfortschritt als Leitstern und Triebfeder auf dem Wege der Tugend dienen? Und doch ist die Sittlichkeit Gemeingut aller Menschen. 4. Wo bleibt in dem Moralprincip des Culturfortschritts der hohe Werth des Sittlichen? wo die Kraft, die uns im Kampfe dieses Lebens stählt? Für untergegangene Culturen haben also die früheren Geschlechter wirken müssen, für eine zukünftige, die demselben Schicksale ausgesetzt ist, sollen wir unsere Glückseligkeit, unser Alles opfern? Wie machtlos wäre doch der Gedanke an den Culturfortschritt bei unseren Alltagsmenschen, die im Schweisse des Angesichts das harte Brod verdienen müssen. Uebrigens möchten wir glauben, dass auch unsere bevorzugten Culturmenschen in der Stunde der Versuchung gern auf die Mitarbeit am Fortschritt verzichten würden, wenn sie dafür heimlich eine verbotene Lust erhaschen können. Mit einem so armseligen Strohhalm kommt man nicht weit aus, wenn die entfesselten Leidenschaften toben, und unser Schifflein in den Fluthen zu begraben drohen.

Bei der Darlegung seiner eigenen Auffassung von der höchsten sittlichen Norm knüpft der Verf., wie bemerkt, wieder an Aristoteles an, wie auch bereits Trendelenburg und E. Zeller versucht. „Wir müssen uns endlich einmal entschieden von dem Vorurtheil modernen Hochmuths lossagen, als könne jeder neugebackene Philosoph alles bisher von den grössten Forschern aufgestellte und durch den Fleiss der Jahrhunderte vermehrte menschliche Wissen als ‚Dogmatismus' vornehm belächeln und bei Seite schieben, um ein ganz neues unerhörtes ‚System'

an dessen Stelle zu setzen. Wir müssen den historischen Zusammenhang mit der Vergangenheit wieder herstellen und auf den einmal gegebenen sicheren Grundlagen weiter bauen. Der Mensch ist, und wenn er selbst ein Genie wäre, ein gar beschränktes Wesen und kann nur im Verein mit anderen und in langer Dauer Grosses schaffen. Wenn Jeder niederreisst, was sein Vorgänger aufgeführt, wird in alle Zukunft nie ein stattlicher Bau entstehen.“ (S. 206.)

Darnach bestimmt der Vf. die oberste sittliche Norm in folgender Weise: „Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältniss zu allen andern Wesen geziemend oder angemessen ist.“ Oder klarer: „Der Mensch soll hier die ihm durch seine vernünftige Natur im Weltganzen zukommende Stellung auswirken.“ (S. 212.)

Aus den zahlreichen Beweisen für diese Norm genügt es den einen oder andern anzuführen. „Das sittlich Gute fällt nothwendig unter den allgemeinen Begriff des Guten und zwar des relativ Guten. Ja es muss in der vorzüglichsten Art des relativ Guten bestehen oder in der höchsten Art von Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen. Denn das sittlich Gute ist nach allgemeiner Anschauung das in vorzüglichem Sinne Begehrens- und Schätzenswerthe, welches den Menschen vor allen vernunftlosen Wesen auszeichnet.“ (S.214). Also ist die vernünftige Natur des Menschen als solche die nächste Norm des sittlich Guten. Nun steht aber der Mensch nicht allein da in der Welt. Damit etwas seiner vernünftigen Natur entspreche, muss es auch seiner gesellschaftlichen Stellung, ja seiner Stellung im Weltganzen entsprechen. Da aber aus dieser Stellung die mannigfachsten Beziehungen der menschlichen Natur sich ergeben, welche eine einheitliche Ordnung ergeben, so fällt die vom Vf. aufgestellte Norm der Sittlichkeit mit der der rechten Ordnung zusammen: „Was der rechten, dem Menschen in seinem Handeln geziemenden Ordnung entspricht, ist sittlich gut, was ihr widerspricht, ist bös.“

Aber auch hier dürfen wir nicht stehen bleiben, wenn wir die ganze Bedeutung der Sittlichkeit kennen lernen wollen: die allerhöchste sittliche Norm der Sittlichkeit ist die Wesenheit Gottes selbst, welche der letzte ideale Grund aller Wesenheiten und somit auch der vernünftigen Menschennatur und ihrer wesentlichen Beziehungen ist.

Derselbe Widerstreit der Meinungen, insbesondere der Gegensatz zwischen christlicher und atheistischer Moralphilosophie, tritt auch in der Erklärung und Begründung der Pflicht und weiterhin in der Annahme eines vor und über allen positiven Satzungen geltenden Naturrechts hervor. Doch würde es uns zu weit führen, wenn wir der vernichtenden Kritik des Vf. und der unwiderleglichen Begründung der Pflicht in Gott, sowie der Existenz des Naturrechts in's Einzelne folgen wollten. Wir müssen dem Leser das Studium des ganzen Werkes überlassen und an-

gelegentlich empfehlen; was wir daraus mitgetheilt haben, sollte einerseits die Art und Weise der Behandlung veranschaulichen, andererseits wird der Leser daraus die Ueberzeugung gewonnen haben, dass uns hier eine sehr bedeutende Leistung auf moralphilosophischem Gebiete geboten wird, die auch, was echte Wissenschaftlichkeit anlangt, all' den zahlreichen, zum Theil sehr geistreichen Producten s. g. unabhängiger Speculation zum mindesten ebenbürtig an die Seite treten kann.

Fulda. **Gutberlet.**

Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion. Par A. van Weddingen. Bruxelles, F. Hayez. 1889. gr. 8°. IV, 879 S.

Nicht bloss innerhalb sondern auch ausserhalb Deutschlands hat sich in neuester Zeit das Bestreben kundgegeben, einer metaphysischen Weltanschauung gegenüber dem Positivismus und Kant'schen Kriticismus im Sinne der peripatetisch-scholastischen Lehrrichtung wieder einen sichern Grund und Boden zu verschaffen. Nach dem Vorgange von de Broglie, A. Barberis, J. B. Tornatore, P. Vallet u. A. ist auch Van Weddingen mit einer dahin abzielenden Arbeit hervorgetreten. Schon in der zu Piacenza erscheinenden Zeitschrift: ‚Divus Thomas' hatte er 1881 eine „Sylloge argumentorum, quibus a Scholae christianae Doctoribus veritas humanae cognitionis et scientiae certitudo comprobatur" veröffentlicht mit dem Versprechen einer später erfolgenden Ausführung derselben. Das oben bezeichnete Werk bildet die Lösung dieses Versprechens. Es legt Zeugniss ab von einer ausgedehnten Kenntniss der zeitgenössischen Literatur verschiedener Zungen nicht bloss innerhalb des engerbegrenzten Gebietes der Philosophie, sondern auch im Bereiche der Physik, Physiologie, Psychophysik, der Ethnologie und der vergleichenden Religionskunde mit einer weitgehenden, ja die Durchsichtigkeit der Darstellung theilweise sogar erschwerenden Berücksichtigung derselben. Es ist in elegantem Style geschrieben, lässt aber den wesentlichen Gehalt aus der ihn umschliessenden glanzvollen Hülle oft nicht gar zu leicht erkennen und auslösen. In Folgendem soll lediglich der Versuch gemacht werden, aus dem weiten und reichen Material desselben solche Gedanken auszuheben, die für eine Grundlegung der Objectivität menschlicher Erkenntniss von hervorragendem Belange sind, und ihnen einige kritische Bemerkungen anzufügen.

Der erste Theil des Werkes behandelt das menschliche Bewusstsein mit all' dem, was synthetisch in ihm beschlossen liegt und analytisch aus ihm herausgestellt werden kann. Hier hat die Erkenntnisswissenschaft ihren Ausgang zu nehmen. Das menschliche Bewusstsein

mit all' dem, was thatsächlich in ihm sich vorfindet und durch Reflexion zu gesonderter Betrachtung kommen kann, bildet darnach die Grundvoraussetzung für die Erörterung der Hauptfrage: ob und inwieweit demselben Objectivität zukomme? Das ist ganz und gar anzuerkennen. Nach Van Weddingen soll aber speciell das Ich-Bewusstsein mit seinem Gesammtinhalte den psychologischen Ausgangspunkt der Erkenntnisswissenschaft bilden. Die Selbstempfindung (perception du moi) ist nach ihm schon mit den ersten Eindrücken der äussern Sinne verbunden. Sie ist anfänglich ein bloss spontanes, confuses und habituelles Selbstbewusstsein, um erst in einem weitern Stadium ein reflectirtes, actuelles zu werden. Sie ist eine directe Schauung des eigenen Ich (intuition directe du moi), obwohl anfänglich nur eine confuse, unentwickelte, um erst durch die nachkommende Reflexion auf dessen verschiedene Strebungen und Thätigkeiten eine entwickelte zu werden (S. 56—58, 154, 163, 837 f.). Vermittelst dieser anfänglich auf confuse, dunkle, späterhin auf reflexive, deutliche Weise erkannten Strebungen und Thätigkeiten, besonders auch der die äusseren Dinge assimilirenden, nimmt das Ich sich selber wahr als deren substantielle Ursache, nimmt in ihnen zugleich wahr Raum und Zeit, Einheit und Vielheit, Wahres, Gutes, Schönes u. s. w. und in höchster Höhe als deren oberste und universelle Ursache das Unendliche (p. 67—73). Diese ganze Auffassung wird auch dem h. Thomas v. A. zugeschrieben, doch kaum mit Recht, weil die habituelle Selbsterkenntniss der Seele nach Letzterm (de mente a. 8.) nicht eine wirkliche Selbsterkenntniss der confusen, unentwickelten Art ist und weil nach ihm nicht die Thatsache des Ich-Bewusstseins, sondern die Wesenheit der äussern, materiellen Dinge als Ersterkanntes der Vernunft gilt. Es ist auch aus sachlichen Gründen zu bezweifeln, ob das Bewusstsein der allgemein nothwendigen Begriffe und Principien directer Weise von den Thatsachen der innern Wahrnehmung aus zur Entwicklung komme und nicht von den Thatsachen der äussern Wahrnehmung aus.

Das Grundprincip aller allgemein-nothwendigen Principien ist nach dem Verfasser das Princip der Bestimmtheit (détermination) oder der Ordnung. Es ist das Princip aller und jeder Ordnung der logischen und ontologischen, der statischen und dynamischen, der ethischen und ästhetischen. Es ist das synthetische Grundprincip, während jenes der Identität oder des Widerspruchs, welches man füglicher das Princip des Nichtwiderspruchs nennen könnte, das analytische Princip alles Denkens und Seins ist. Das letztere bildet nur einen Ausdruck (expression), eine Formulirung des erstern und nichts weiter (S. 83 ff.). Es dürfte aber vielmehr zu sagen sein: das Princip der Ordnung, der Synthese, bildet einen bestimmtern, ja einen verschiedentlich gearteten Ausdruck des Identitäts- oder Widerspruchsprincipes, denn das letztere ist das aller-

allgemeinste, unbestimmteste, ersteres dagegen in seinen verschiedenen Artungen (als Princip der Causalität, Substantialität, der ethischen und ästhetischen Harmonie u. s. w.) ein mehr oder minder bestimmtes Princip.

Der zweite Theil behandelt die Objectivität der Sinnes- und Vernunfterkenntniss. Der Verfasser will im Anschlusse an M. Schneid, A. Farges, E. Domet de Vorges die peripatetische Lehre von der Sinneserkenntniss mit der modern-physiologischen versöhnen. Die Bewegungen der Sinnesorgane und die ihnen zu Grunde liegenden specifischen Kräfte der Körper sind nur mechanische Hülfsmittel der Sensationen, die ‚species sensibiles' des lebenden Organismus sind in normalen Fällen dagegen Mittel der Assimilation und der formellen Vergegenwärtigung körperlicher Objecte (S. 174 ff., 204). Die Frage: ob den sogenannten secundären Sinnesqualitäten in solchen Fällen eine ausserphänomenale Wirklichkeit von formeller Art entspreche, möchte aber trotz dieser Ausführungen noch eine offene sein und genauere Untersuchungen erheischen. Zeit und Raum gelten dem Verf. mit Recht als abstrahirt im Sinne der peripatetischen Lehre. Sie sind keine den Sensationen vorausgehende, a priori in uns bereitliegende leere Formen im Sinne Kant's. Sie sind subjective Abstractionen von objectiver Bedeutung und können um ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit willen in solchem Sinne allerdings als apriorische Formen bezeichnet werden (S. 256—267). Dass ihnen auch eine objective, ausserphänomenale Wirklichkeit zukomme, vermögen weder die Sinne als solche zu constatiren, noch directer Weise die Vernunft, sondern die Vernunft nur indirecter Weise von den Sinnesphänomenen aus durch Anwendung der allgemeinen Principien, besonders des Causalitätsprincipes (S. 193 ff.; 246). Dieser Auffassung können wir nur beipflichten.

Die allgemein-nothwendigen Vernunftprincipien werden gewonnen durch die vom Sinnlichen abstrahirten intelligibeln Formen der thätigen Vernunft, ohne ihre Giltigkeit lediglich den Erfahrungsthatsachen zu verdanken. Sie sind nicht angeboren im Sinne des Cartesius, können jedoch als apriorische bezeichnet werden, sofern sie nicht a posteriori ihre Giltigkeit herleiten wie die rein empirischen Wahrheiten. Sie sind nicht blosse Generalisationen von Thatsachen, wie J. St. Mill meint, noch blosse Associationen von ererbter Art, wie Lewes und Spencer meinen. Sie sind allgemein-nothwendige Bestimmungen des Seienden und insofern nicht bloss von logischer Giltigkeit, wie Kant wollte, sondern auch von ontologischer, durch sich selber als wahr einleuchtend (S. 237 ff.; 267—272). Wenn der Verf. die apriorischen Vernunftprincipien als analytische bezeichnet, im Unterschiede von der synthetischen der Erfahrung (S. 238), so ist zu beachten, dass das analytische Grundprincip nach ihm das synthetische zur Voraussetzung hat. Beziehungsweise ist letzteres auch zuzugeben. So kann z. B. das Causalitätsprincip aus den That-

sachen des zeitlichen Werdens analytisch nur abgeleitet werden, wenn das zeitliche Werden nicht auf abstracte Weise gefasst wird, abgesehen vom Gewirktwerden, sondern einschliesslich desselben u. s. w.

Der dritte Theil beschäftigt sich mit der Anwendung der allgemeinen Vernunftprincipien auf die körperlichen und geistigen Dinge und deren letzten Urgrund. Er will die Objectivität der hylomorphistischen Naturansicht und deren Vereinbarkeit mit der modern-physikalischen Naturlehre, ja selbst mit dem physikalisch-chemischen Atomismus, sowie die Immaterialität, Substantialität, Wahlfreiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele darthun, ferner auch die objective Giltigkeit der ethischen und ästhetischen Ideen und in höchster Höhe die Existenz des a posteriori von der Welt aus durch Causalitätsschlüsse demonstrirbaren Unendlichen im theistischen Sinne des Wortes. In diese Detailerörterungen können wir hier nicht folgen.

Und was gilt dem Verf. als objectives Kriterium all' dieser verschiedenen Gewissheiten und der Gewissheit überhaupt? Die unmittelbar oder mittelbar uns einleuchtende Evidenz der Sache. So sehr er auch die angebornen, instinctiven Strebungen der Vernunft stets als ein Kriterium der Wahrheitserkenntniss betont, so betrachtet er dieselben doch nur unfehlbar in ihrer wesentlichen Unterordnung unter die Evidenz als objectives Wahrheitskriterium aller intellectuellen Erkenntnisse (S. 302 ff.; 312).

Hiermit möge unsere Besprechung ihr Ende finden. Sie sollte nur dazu dienen, für das von so grosser Gelehrsamkeit des Verf. zeugende Werk das Interesse der philosophischen Fachkreise wachzurufen.

München. **Al. Schmid.**

Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken dargestellt von Dr. Edmund Hardy. Münster, Aschendorff, 1890. VIII, 168 S.

Das British Museum in London ist ein Mikrokosmos. Gibt sich ein Besucher Mühe, mit Beiseitelassung der herrlichen Kunstdenkmale, nur die Monumente, Sammlungen, Originaltexte und zugehörigen Schriftwerke des genauern einzusehen, die auf die Religionswissenschaft Bezug haben, wahrlich, er muss fürchten, in dem Labyrinth aufgehäufter Reichthümer den leitenden Faden zu verlieren. Die Schreiber, Abschreiber und Vielschreiber des Continentes, die sich mit Vorliebe hinter fremde Gelehrsamkeit verschanzen, haben keine Ahnung von der Grösse der Aufgabe, eine umfassende und gründliche Religionsgeschichte zu liefern. Sie kann nicht das Werk Eines Mannes sein. Da sollte eine Ordenscongregation, deren Missionäre zugleich mit den Heidenvölkern in lebendiger Berührung stehen und die durch den Austausch lebendiger Erfahrungen das trockene Geschäft der Gelehrsamkeit befruchten könnten, Hand anlegen. Das Unter-

nehmen würde sich gewiss lohnen — und es muss einmal gemacht werden, sollen wir nicht rücksichtlich der wichtigsten Fragen vergleichender Religionskunde in traurige Abhängigkeit gerathen von den Constructionen rationalistischer, positivistischer und evolutionistischer „Forscher und Philosophen."

Unter den neueren Arbeiten, die mit Glück begonnen haben, gedachten Ariadnefaden zu spinnen, seien nur die trefflichen Studien von Christian Pesch, S. J. genannt: „Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums und der Neuzeit" I./III. (Freiburg 1886/88). „Gott und Götter" von demselben Vf. will neuestens (1890) der vorherigen Materialiensammlung durch philosophische Verwerthung Sinn und Form geben. Denn

„Die wechselnden Ansichten der Menschen über Gott und sein Verhältniss zur Welt sind vorübergehende Erscheinungen, die nur insofern Interesse für den denkenden Geist haben, als sie uns die unveränderlichen Gesetze offenbaren, welche das religiöse Leben der Menschheit beherrschen. Desshalb sehen wir auch die Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft bemüht, den geschichtlich gegebenen Stoff philosophisch zu durchdringen und so eine Religionsphilosophie auf empirischer Grundlage aufzubauen."

Nicht dem Zwecke fachmännischer Erkenntniss will das Aschendorff'sche Unternehmen in erster Linie dienen, dessen Einführungswerk hier angezeigt wird. Die „Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte" sollen die Ergebnisse der Forschung den wissenschaftlich Gebildeten allgemein zugänglich machen und zum Weiterstudium das nöthige Material an die Hand geben. Dabei soll der Zusammenhang zwischen Religion, Geschichte und Cultur besonders beachtet, und sollen diejenigen Punkte hervorgehoben werden, woselbst die fremden Glaubens- und Cultusformen Analogien zum Juden- und Christenthume darbieten.

Auch mit der angeführten Beschränkung ist das Programm dankbarst zu begrüssen, um so mehr, als wir gestehen müssen, dass die religionsgeschichtlichen Kenntnisse in unsern Kreisen nicht die erste Stelle einnehmen, oder dass — wogegen das Programm grundsätzliche Verwahrung einlegt — die lückenhaften Kenntnisse nicht selten zu willkürlichen Deutungen und waghalsigen Combinationen missbraucht werden. Oder liessen sich bei uns nicht viele Beispiele nennen, jener köstlichen Missdeutung gleich, welche der verst. Ebrard in seiner ‚Apologetik' hat? Er lässt einmal den Vedensänger klagen, dass ein „unheilvoller Zug" ihn zu vielen Sünden dränge. In diesem ‚Nitimur in vetitum cupimusque semper negata' sieht der Apologet die instinctive Ahnung der Erbsünde im Gemüthe des Sängers, der als Seher im Namen aller sprechen darf. Ein Kritiker aber, welcher den Urtext nachgelesen, konnte den Apologeten belehren, dass der Sänger von einem „schlimmen Zug im Halse"

spreche, von dem leidigen Hang zum Somatranke. Im gleichen Zusammenhange wird die Vorliebe fürs Würfelspiel u. ä. verwünscht!

Ed. Hardy's „Buddhismus" beginnt die „Darstellungen." Vf. will ganz auf dem Boden des vorhin genannten Programmes stehen. Die äussere Form, die er seinem Buche gegeben, ist folgende.

Nach einer orientirenden Einleitung ist das Nöthige über Gotama Buddha's Leben (oder Nichtexistenz?) gesagt. Dann folgt eine gedrängte Darstellung seiner Lehre nach den älteren Schriftwerken und seines Ordens, sowie eine Vergleichung des Buddhismus und des Jainismus. Nachdem von dem Schirmherrn des Buddhismus im 3. Jahrhundert v. Chr., von Aśoka, dem Constantin des Buddhistenglaubens, die wichtigsten Religionsedicte (Felseninschriften) mitgetheilt sind, schliesst das Werk mit einem Capitel, dem sicher am meisten Interesse entgegen gebracht wird, zumal in einer Zeit, wo die deutsche Philosophie (Schopenhauer und Hartmann) es herausgebracht hat, dass die idealsten Züge unserer Sittenlehre, die allgemeine Menschen- und Feindesliebe, nicht neu, sondern buddhistisch, und dass, was daran nicht buddhistisch, eben unwahr, „heteronome Pseudomoral" ist. Die Gegenüberstellung von „Buddhismus und Christenthum" vergleicht zunächst die beiderseitigen Schrifturkunden, die Pâli-Piṭakas und das Neue Testament; dann Buddha und Christus (Person, Leben, Lehre, Stiftung); endlich den christlichen und den buddhistischen Fortschritt (social, ethisch, ästhetisch und wissenschaftlich).

Eine grosse Zahl von Anmerkungen gibt Rechenschaft darüber, woraus der Vf. geschöpft hat und worauf er seine Ansichten stützt. Sehr dankenswerth ist die angehängte Statistik über den Buddhismus. Sie zeigt, was die Zahlen sich nicht alles gefallen lassen müssen. Nennen wir nur zwei Rechner! Rhys Davids in seinem ‚Buddhism' zählt 500 Millionen; M. Monier-Williams, dessen neuestes Werk ‚Buddhism in its Connection with Brahmanism and Hinduism, and its Contrast with Christianity' (1889) hier mehr Verwerthung verdient hätte, theilt dem Buddhismus ca. 100 Mill. zu, eher weniger als mehr. Eine (nicht originale) Karte: „Das hl .Land des Buddhismus" beschliesst die Arbeit, deren Mannigfaltigkeit schon aus unserer raschen Uebersicht erhellt.

Einzelheiten zu discutiren gehört in religionswissenschaftliche Fachzeitschriften. Das „Philos. Jahrb." wird, schon um eine gründliche Religionsphilosophie auf historischer Grundlage anbahnen zu helfen, dem Fortgang des Aschendorff'schen Unternehmens mit lebhaftem Interesse folgen müssen.

Verwiesen sei zum Schlusse nochmals auf „Buddhismus und Christenthum" (S. 110—143). Allerdings dürfte der ersten Forderung des Programms, der allgemeinen Verständlichkeit, kaum gedient sein durch Stellen wie folgende (S. 128):

„Für den Buddhismus ist ein göttliches Gesetz ein Wort ohne Bedeutung Die Sünde ist ihm die aus der das persönliche Selbst, also einen blossen Schein suchenden Begierde und letzthin aus der Unwissenheit hervorgehende Störung des inneren Gleichgewichtes."

Es ist zu fürchten, dass eine ähnliche Redeweise, die sehr weit absteht z. B. von Max Müllers oder Oldenbergs oder M. Monier-Williams Darstellungskunst, dem an sich schon spröden „Buddhistenstoffe" nicht zu zahlreiche Leser gewinnt. Inhaltlich dagegen hat der Vf. unbedingt Recht, wenn er ganz allgemein sagt (S. 130):

„Christenthum und Buddhismus sind Antipoden, und jeder Versuch, da und dort auszugleichen oder zu versöhnen, muss daher nothwendig fehlschlagen. Nirgends ist die Antithese mehr am Platze: Christus oder Antichristus."

Wildbad. **Dr. Carl Braig.**

Cause efficiente et cause finale. Par E. Domet de Vorges. Paris, Annales de Philosophie chrétienne 1890. 8°. 136 p. Fr. 2.50.

Vorliegendes Werk ist ein Separatabdruck einer Artikelreihe in den ‚Annales de Philosophie chrétienne'. Sein Inhalt ist in allgemeinen Zügen folgender: Erster Abschnitt (S. 11 ff.). Jede Wissenschaft muss von Principien ausgehen. Diese Principien aber sind, sofern wir bei der alten christlichen Philosophie bleiben oder zu ihr zurückkehren, keine blossen Hypothesen, sondern durchaus berechtigte Principien. Man kann die Principien in Postulate und Axiome eintheilen. Postulate sind Sätze, welche zwar vor dem Richterstuhle der menschlichen Vernunft allgemeiner Anerkennung sich erfreuen, aber worüber sich der Mensch nicht nach allen Seiten hin vollkommen klare Auskunft zu geben im Stande ist. Die Axiome hingegen besitzen neben der allgemeinen Anerkennung auch volle Durchsichtigkeit und Klarheit. Das Causalitätsprincip ist nicht ein blosses Postulat, sondern es ist den Axiomen beizuzählen. Die allgemeine und objective Giltigkeit der Axiome lässt sich auf dem Standpunkte der Scholastik, welche zwischen dem ausschliesslichen Empirismus eines Condillac und dem Subjectivismus oder Idealismus Kant's die richtige Mitte hält und auf diesem Wege unter allen philosophischen Systemen allein zu universellen Ideen mit objectivem Inhalte führt, unschwer nachweisen. Denn die Axiome gründen eben in den allgemeinen Ideen. Nebenher streut der Verfasser gegen viele seiner Gesinnungsgenossen die tadelnde Bemerkung ein, dass von ihnen bei Erklärung und Begründung der Axiome nicht so fast der objectiv-metaphysische als der logisch-formelle Standpunkt berücksichtigt werde. — Zweiter Abschnitt (S. 28 ff.): Was nun speciell das Causalitätsprincip betrifft, so entsteht vor Allem die Frage: Woher gewinnen wir den Begriff der

Ursächlichkeit? Nach Widerlegung der Anschauungen von Hume, Kant, Locke, Stuart Mill und nach Feststellung des richtigen Ursächlichkeitsbegriffes erhalten wir die Antwort: Den fraglichen Begriff schöpft der Mensch aus sich selbst, und zwar nicht bloss aus den Aeusserungen seiner Willenskraft, sondern aus der gesammten Thätigkeit seiner Natur. Dieses Resultat bildet die Unterlage für die nun folgende Kernfrage: Ist das Causalitätsprincip wirklich ein Axiom im früher erklärten Sinne? Diese Frage wird nicht bloss bejaht, sondern auch einlässlich begründet und zwar in ziemlich selbständiger Weise. — Dritter Abschnitt (S. 51 ff.): Nun wird auf die einzelnen Classen der Wirkursache näher eingegangen. Zunächst gelangt die höchste Wirkursache (causa prima) zur Sprache. Dabei werden vorerst die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes dargelegt und auf ihre Stichhaltigkeit geprüft; dann wird Gott als Schöpfer und beständiger Erhalter aller Dinge, sowie als beständiger Mitverursacher alles geschöpflichen Wirkens hingestellt; schliesslich folgt eine nähere Erklärung, wie durch den letztgenannten Einfluss Gottes die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe keineswegs gefährdet wird. — Der vierte Abschnitt (S. 71 ff.) bespricht die Wirksamkeit der geschöpflichen Dinge. Vorab wird der Occasionalismus des Leibniz und Malebranche widerlegt und dabei der Grundsatz eingeschärft, hier wie überall dürfe die Frage nach dem „Ob“ (an sit) nicht von der Frage nach dem „Wie“ (quomodo sit) abhängig gemacht werden. Mögen aber auch alle Dinge, der leblose Stoff nicht ausgenommen, eine gewisse Wirksamkeit besitzen, so besteht dennoch zwischen dem Wirken des todten Stoffes und dem Wirken des wahlfreien Menschen ein himmelweiter Unterschied. Nebenher streift der Verf. Fragen wie folgende: Lässt sich mit P. Secchi alles Wirken der rein materiellen Welt auf blosse Bewegung zurückführen? fordert die stetig fortgesetzte Bewegung auch eine stetig fortgesetzte Verursachung oder genügt dazu nebst dem ersten Anstoss das sogenannte Beharrungsvermögen? ergibt die empirische Beobachtung eine eigentliche Fernwirkung (actio in distans sine medio) u. s. w.? Das Ganze schliesst mit einer Hervorhebung der charakteristischen Eigenschaften des geschöpflichen Wirkens im Unterschiede zum Wirken der ersten Ursache. — Fünfter Abschnitt (S. 93 ff.): Alle geschaffenen Ursachen müssen irgendwie von aussen zum Wirken angeregt werden. Jedoch ist diese Anregung bei den verschiedenen Wirkursachen, von der leblosen Natur angefangen bis zur obersten Stufe des Lebens im wahlfreien Geiste, von sehr verschiedener Art. Die niedrigen Dinge wirken, den entsprechenden Anstoss vorausgesetzt, mit Nothwendigkeit; indessen bleibt auch hier für das ausserordentliche und wunderbare Eingreifen Gottes ein weiter Spielraum offen. Ebensowenig wird durch die Nothwendigkeit der oben gedachten Anregung von Seite Gottes und deren wirksamen Einfluss die Wahlfreiheit des Menschen auf-

gehoben. Im Vorbeigehen werden hier auch vom rein philosophischen Standpunkte aus die massgebenden Gesichtspunkte und die richtigen Schranken für die allenfallsige Zulässigkeit der Entwicklungshypothese angegeben. — Der letzte Abschnitt handelt (S. 121 ff.) von der Zweckursache. Vor Allem wird auf das Bedeutungsvolle der hier angeregten Frage auf dem Gebiete der Philosophie und der philosophischen Naturerklärung hingewiesen. Auch zur Idee des Zweckes — so wird weiter ausgeführt — gelangt der Mensch durch Reflexion auf sich selbst und auf sein eigenes Handeln. Darauf wird gezeigt, wie diese Idee, richtig verstanden, nicht bloss auf das Handeln der vernünftigen Geschöpfe, sondern geradezu auf das Wirken der gesammten Natur Anwendung findet. Zum Schlusse sucht der Verfasser den Leser durch den Hinweis auf die vielfältige Eintheilung der Zweckursache über diesen Begriff und dessen Anwendung noch genauer zu orientiren. — Dies ist der reiche Inhalt dieses mit ebenso viel Fleiss als Geschick geschriebenen Buches.

Dasselbe ist zunächst für Gelehrte berechnet, welche sich vorherrschend mit den Naturwissenschaften befassen und verfolgt den Zweck, jene metaphysischen Grundwahrheiten, welche die genannten Wissenschaften, auch so lange sie auf ihr Gebiet sich beschränken, nie aus dem Auge verlieren sollten, mit aller Klarheit darzulegen. Das Werk ist also vor Allem den Gelehrten der genannten Wissenszweige eindringlich zu empfehlen. Unter der Hand des ebenso sachverständigen als sprachgewandten Verfassers gestaltet sich der Stoff zu einer siegreichen Apologie der scholastischen Philosophie. Ueberall wird auf Aristoteles und St. Thomas zurückgegangen. Auch eine glänzende Theodicee kann das Buch genannt werden. „Bei dieser Studie — so lesen wir am Schlusse — ist uns überall Gott begegnet. In sich selbst ist Gott die Fülle und höchste Vollendung des Seins. Uns aber zeigt er sich vor Allem als Ursache; als die erste Ursache, die Alles hervorbringt und Alles bewegt; als die letzte Zweckursache, nach der Alles hinstrebt. Dem Philosophen, der nicht seinen Leidenschaften und seinem Stolz zu Liebe der gesunden Vernunft entsagt, begegnet Gott bei jedem Schritte."

Der Metaphysiker von Fach wird hier im Ganzen und Grossen nichts Neues finden; wohl aber findet er das, was die scholastische Philosophie über die einschlägigen Punkte lehrt, zu einem schönen Ganzen verarbeitet. Manches findet man klarer und fasslicher vorgetragen, als anderswo, überall wird auf die Berührungspunkte zwischen Physik und Metaphysik hingewiesen. In der gedachten Hinsicht dürfte für den Fachmann der zweite und der vierte Abschnitt das meiste Interesse und die reichste Ausbeute bieten. Allerdings wird der Fachmann vielleicht auch in einigen mehr untergeordneten Stücken mit der Anschauung oder wenigstens mit dem praktischen Vorgehen des Verfassers sich nicht vollkommen ein-

verstanden zeigen. Wir heben von dem, was uns aufgestossen ist, bloss einen Punkt hervor. Wenn behauptet oder angenommen wird, das Princip des zureichenden Grundes sei gänzlich oder doch vorherrschend subjectiv-logischer Natur, so ist dies wohl nicht richtig. Auch das Princip des Widerspruches muss man nicht immer, wie der Verfasser zu thun scheint, in seiner abstractesten Gestalt betrachten. Man kann es ja je nach Bedürfniss concreter fassen, indem man z. B. sagt: Nichts kann zugleich lebendig und nicht lebendig, zeitlich und nicht zeitlich sein und dgl. Dies scheint der Verfasser nicht beachtet zu haben, wenn er das Verfahren der Philosophen, das Causalitätsprincip zunächst auf das Princip des hinreichenden Grundes und schliesslich auf das Princip des Widerspruches zurückzuführen, als verfehlt oder wenigstens für nutzlos erklärt. Derlei untergeordnete Mängel hindern indessen nicht, dass auch ein geschulter Metaphysiker das Buch mit Nutzen lesen kann und nicht ohne Befriedigung aus der Hand legen wird.

Brixen. **Dr. Franz Schmid.**

Quid Aristoteles de loco senserit? Scripsit H. Bergson. Paris, Alcan 1889.

Diese Schrift hat, soferne wir beim Titel bleiben, nicht sofast die Aufgabe, den richtigen Begriff von ‚locus' oder ‚Ort' festzustellen; vielmehr will sie bloss die diesbezüglichen Anschauungen des Aristoteles klarstellen. Dabei bezeichnet der Verfasser schon gleich eingangs den Gedanken „Aristoteles habe dem Begriffe ‚Raum', auf den sich die philosophische Speculation in dieser Richtung schliesslich concentriren muss, den Begriff ‚Ort' untergeschoben", als Hauptergebniss der folgenden Untersuchung. In Folge dessen habe der Stagirite die einschlägige philosophische Controverse, anstatt sie zu entscheiden, eigentlich nur umgangen.[1])

Auffallend ist es, dass der Verfasser bei Angabe der einschlägigen Literatur die mittelalterliche Scholastik und namentlich den hl. Thomas ganz übergeht. Um von Anderem zu schweigen, haben wir ja vom Aquinaten auch einen Commentar zu den libri Physicorum des Aristoteles, welche über den ‚Ort' ausführlich handeln; und dieser Commentar ist gleich den übrigen Commentaren des englischen Lehrers durch Uebersichtlichkeit und Klarheit ausgezeichnet. Nicht minder fällt es auf, dass nirgends auf die Frage eingegangen wird, wie bei Aristoteles der Begriff ‚Ort' (*τόπος*) zu den beiden Kategorien ‚Ubi' und ‚Situs' (*ποῦ* und *κεῖσθαι*)

[1]) Aristoteles ad eam doctrinam (venit), per quam substituto ‚loco' pro ‚spatio' controversias illas, quas nos ad spatium vel maxime pertinere existimamus, potius vitasse quam diremisse videatur. p. 1.

sich verhält; und doch hängen die genannten Kategorien mit dem Begriff ‚Ort' so innig zusammen, dass bei den Scholastikern die erstgenannte Kategorie in der Regel mit dem Begriffe ‚locus' geradezu identificirt wird.

Uebrigens muss, um auf die Sache selbst kurz einzugehen, zugestanden werden, dass im vorliegenden Werke die Lehre des Aristoteles über den ‚Ort' im Allgemeinen recht klar und übersichtlich dargelegt wird. (Vgl. p. 14, 20, 41.) Es werden der Reihe nach folgende Sätze entwickelt. Vor Allem sucht Aristoteles durch eine Reihe von Argumenten zu erhärten, dass dem ‚Orte' irgend ein bestimmtes Sein (esse certum aliquid) zukomme. Von diesen Argumenten weisen einige eine gewisse Dunkelheit auf; ja sie scheinen mit den anderweitigen Ansichten unseres Philosophen nicht recht im Einklang zu stehen. Indessen löst sich diese Schwierigkeit durch die Bemerkung, dass Aristoteles bei dieser Beweisführung sich nicht durchgehends auf seine anderweitigen philosophischen Grundsätze, sondern theilweise auf die allgemein angenommenen Anschauungen der Menschheit stützt. (p. 3.) Nachdem dann Aristoteles in seiner einlässlichen Abhandlung über den ‚Ort' seiner Gepflogenheit gemäss als vorläufige Schwierigkeiten verschiedene, zum Theil sehr spitzfindige Gedanken vorgebracht hat (p. 8—13), zeigt er zunächst mehr negativ Schritt für Schritt, dass der Ort weder als ein für sich bestehendes Körperwesen, noch als Bestandtheil der Körperwelt, etwa als Materie (*ὕλη*) oder als Form (*μορφή*) der Körper, und auch nicht als eine körperliche Eigenschaft, noch endlich als eine gewisse Leere (*κενόν*) oder Entfernung (*διάστημα*) der Körper untereinander zu fassen sei. (p. 14—40.) So gelangt er schliesslich zur bekannten Definition: Locus est terminus continentis immobilis primus (*τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον τοῦτ' ἐστιν ὁ τόπος*) d. h. der Ort eines Dinges ist die erste und in sich unbewegliche Grenze oder Oberfläche des Seins, welches das fragliche Ding umgibt. Sofort werden die einzelnen Momente dieser Definition näher erklärt. Hiemit ist im Ganzen und Grossen offenbar das Richtige getroffen. Im Einzelnen dürfte vielleicht Manches der Beanstandung ausgesetzt sein. Als Schlussergebniss stellt der Verfasser, wie bereits bemerkt wurde, den Satz hin: Also will Aristoteles von einem Raume als solchem, der sich nach des Verfassers Voraussetzung vom Orte bedeutsam unterscheidet, nichts wissen. Dabei polemisirt der Verfasser gelegentlich ziemlich einlässlich gegen die entgegengesetzte Behauptung Wolter's (p. 58), sowie gegen die Argumente, womit von Aristoteles die Möglichkeit des Leeren bekämpft wird. (p. 22 seqq., 73 seqq.)

Das angedeutete Schlussresultat und theilweise auch die diesbezügliche Polemik leiden indessen an einem sehr bedeutsamen Mangel. Es ist nämlich nirgends mit hinreichender Bestimmtheit angegeben, in welchem Sinne sich Raum und Ort von einander unterscheiden sollen. Wenn wir einige gelegentlich eingestreute Ausdrücke richtig auffassen (vgl. p. 72, 78),

so steht der Verfasser bezüglich des Raumes auf Kant'schem Standpunkte. Jedenfalls sind seine mehr gelegentlich hingeworfenen Andeutungen oder Begriffsbestimmungen in Betreff des Raumes (vgl. p. 63, 64, 73, 76) nicht ausreichend. Auch scheint er die diesbezüglichen Anschauungen der Scholastik nicht recht gekannt oder wenigstens nicht genug berücksichtigt zu haben. Die Frage, ob Raum und Leere sich begrifflich vollkommen decken, findet ebenfalls keine Erwähnung, geschweige denn eine befriedigende Lösung. Gegen Ende der Abhandlung werden auch noch die Monaden des Leibniz und mit ihnen die zwei weiteren Begriffe der Ausdehnung und der Theilbarkeit herbeigezogen (p. 75), aber wiederum ohne die erforderliche Untersuchung, wie sich diese Begriffe sowohl untereinander, als auch zum Begriffe des Raumes verhalten. So ist nach unserem Urtheile die mehrerwähnte Polemik, sowie die damit in Verbindung stehende positive Lehre unseres Verfassers weder nach allen Seiten hin vollkommen klar, noch durchaus stichhaltig. Höchstens wird das Hauptintentum des Verfassers, nämlich dass Aristoteles, wie er von einem leeren Raume nichts wissen will, so auch neben dem Begriffe des Ortes für den Begriff des Raumes als für einen weiteren Begriff mit realer Grundlage keinen rechten Platz offen lässt, als erreicht angesehen werden können. Dabei wollen wir nicht leugnen, dass auch in jenen Theilen des Buches, wo in polemischer oder thetischer Form auf die objective Wahrheit der Sache eingegangen wird, viele recht brauchbare Gedanken zu finden sind.

Das Verfahren des Werkes legt den Gedanken nahe, dass derlei historisch-exegetische Untersuchungen nur insoferne einen weitreichenden Werth besitzen, als sie zur Erreichung der objectiven Wahrheit dienlich sind. Das ist auch unsere Ueberzeugung. Daher erlauben wir uns folgende Bemerkungen. Will man in den hier angeregten Fragen zu sicheren Resultaten gelangen, so muss man vor Allem die einschlägigen Begriffe ‚Ausdehnung', ‚Theilbarkeit', ‚Raum', ‚Ort' u. s. w. ganz genau zu bestimmen suchen. Zu diesem Zwecke glauben wir in unserer Abhandlung über die Quantität [1]) einen beachtenswerthen Beitrag geliefert zu haben. Auch hat man bei Fixirung der Begriffe ‚Ort' und ‚Raum' nicht zu übersehen, dass es nach allgemeiner Anschauung, sei es in Wirklichkeit oder in der Vorstellung, einen leeren und einen vollen (besetzten und unbesetzten), einen beweglichen und unbeweglichen (verschiebbaren und unverschiebbaren), einen mittelbaren und unmittelbaren (weiteren und engeren), einen realen und idealen Ort, und nicht minder einen realen und idealen, einen leeren und vollen, einen begrenzten und unbegrenzten Raum gibt. Was dann näherhin den Ort oder das ‚Wo' anbelangt, so sind dabei, genau betrachtet, drei Momente auseinander

[1]) Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie. 1889. S. 506 ff.; 1890. S. 647 ff.

zu halten. Wenn man nämlich um den Ort oder um das ‚Wo' eines Dinges z. B. eines Vogels fragt, so will man damit zunächst sagen: An welchem Punkte der Erde oder in welchem Theile der Luft, die man sich einerseits als unbeweglich und andererseits von einem fixen Punkte aus in entsprechende Zonen eingetheilt denkt, ist der gedachte Gegenstand für den Augenblick zu finden? Aber in dieser Frage findet sich zweitens bei genauerem Nachdenken auch die Frage des ‚Wie gross' oder ‚Wie ausgedehnt' mit eingeschlossen. Denn weil der Vogel kleiner oder grösser sein, weil er beispielsweise seine Flügel oder seinen Hals einziehen oder ausstrecken kann, so muss dem entsprechend genau genommen auch der Ort des Vogels verschieden bestimmt werden. Endlich spielt hier mehr oder weniger auch noch die Frage herein: Welche Stellung haben die einzelnen Theile des Vogels, sei es mit Rücksicht auf das Ganze oder in Bezug auf die nähere und fernere Umgebung? Denn je nachdem der Vogel den Schwanz nach Süden oder nach Norden kehrt, je nachdem er Hals und Kopf nach rechts oder nach links beugt, wird, genau gesprochen, nicht bloss der Ort des Kopfes mit Rücksicht auf das Ganze, sondern auch der Ort des Ganzen als solchen ein verschiedener sein. — Es ist hier nicht der Platz, unter den angegebenen Gesichtspunkten die Erörterungen verschiedener Auctoren über den ‚Ort' kritisch zu beleuchten. Wir begnügen uns mit der Bemerkung, dass in der Regel auf die angedeuteten Unterscheidungen nicht gehörige Rücksicht genommen wird.

Brixen. **Dr. Franz Schmid.**

Die Kategorien der sinnlichen Perception. Eine philosophische Skizze von Dr. jur. et phil. Stiborius. Verlag des Verfassers (in Commission bei Gustav Fock, Verlagsbuchhandlung, Leipzig). 1890. 144 S.

Das vorliegende ist eines von jenen Büchern, bezüglich deren man dem deutschen Buchhandel nur gratuliren kann, weil er — sie von sich abschüttelte und dem Selbstverlag des Autors überliess. Das Meiste in der obigen Skizze ist nicht neu, das Neue aber mindestens sehr gewagt. Freilich kann die Kritik an den Autor nicht recht herankommen. In der Vorrede erklärt er, als Dilettant für denkende Dilettanten zu schreiben, und auf der Schlussseite eröffnet er der bestürzten Kritik, wenn sie seine wichtigste Behauptung verdammen sollte, so werde er wie Galileo (!) rufen: „Und sie bewegt sich doch, ich fühle es." Weil er aber trotzdem wünscht, dass „Specialisten und Berufsphilosophen" einige seiner neuen Entdeckungen beachten sollen, wollen wir uns hier mit ihm abfinden. Der eigentlichen Auseinandersetzung über die Kategorien der

sinnlichen Perception geht ein historischer Theil voraus, den der Verf. „kurz und oberflächlich“ nennt. Dieser „Eingang“ umfasst 56 von den 144 Seiten des Werkes, ist also ganz gewiss im Verhältniss nicht kurz, sondern viel zu lang. Oberflächlich jedoch ist er unbestritten. Die philosophischen Systeme sind ohne allen Zusammenhang aneinander gereiht, ebensowenig wird die Ansicht eines jeden Philosophen über Sinneserkenntniss an die Grundgedanken des Systems angeknüpft. Man vermisst Klarheit in der Darlegung so sehr, dass der Verf. sich unmöglich selbst klar gewesen sein kann. Einige Male tritt der Dilettantismus des Autors sehr deutlich hervor. So S. 18 bei Aristoteles, wo er die prägnanten Termini Act (ἐνέργεια) und Potenz (δύναμις) ganz verschwommen in „ein Doppeltes“ (am Klang) verwandelt: „Das eine ist Thätigkeit, das andere nur eine Möglichkeit.“ S. 31 spricht er von einem Monotheismus Spinozas (soll heissen Pantheismus) u. dgl. — In seinem Haupttheil unterscheidet Stiborius sechs Raumausdehnungen: drei mathematische oder abstracte (Linien, Flächen und Körper) und drei physische oder concrete (gasförmige, flüssige und feste). „Nachdem die Welt, das äussere Object, aus einer doppelten Triade besteht, so sind auch die Organe der Perception, d. i. die Sinne, in einer doppelten Triade.“ So lautet die Behauptung. In der nun folgenden phantasievollen Entwicklung und dem Mangel einer objectiven Beweisführung erscheint uns Stiborius als ein wahrer Schelling oder Oken redivivus. Als mathematische Sinne oder Sinne des Abstracten bezeichnet er den Tastsinn (Körper), das Gesicht (Fläche) und das Gehör (Linie). Der Beweis für diese neue und dem Autor höchst wichtige Entdeckung gipfelt in dem Satze: „Die Linie ist eine Bewegung, die Bewegung in der Luft bewirkt das Zittern derselben und das Zittern der Luft nehmen wir durch den Gehörsinn wahr, erkennen somit mit dem Ohre die Linie.“ (S. 63.) Physische Sinne oder Sinne des Concreten sind ihm: der Geruch (Gase), der Geschmack (Flüssigkeiten) und — man höre und staune — der Lebens- oder Geschlechtssinn (feste Körper). Unter Letzterem meint Verf. wirklich die Function der Geschlechtsorgane. Den Beweis bitte ich beim Autor S. 65 f. nachzulesen. Er stützt sich darauf, dass die concreten Sinne mehr die innere Seite der Körper erfassen, hier das Leben, das Leben gipfelt im Erzeugen des Lebens, ergo. Als Object dieses Lebenssinnes fasst er auch „Personen desselben Geschlechtes, Thiere, einen lebenden Theil des eigenen oder eines fremden Körpers, ja sogar leblose Leben darstellende Erzeugnisse, wie Statuen etc., wie auch leblose, ohnmächtige Geschöpfe“! Nach einem Excurse über Kunst und Sprache untersucht der Verf. „die einzelnen Besonderheiten der Sinne und namentlich ihre ursprünglichen Formen“. Bei dieser Gelegenheit stellt er neue Theorien über Vocalbildung, Farbenlehre, Chemismus der Gase und Flüssigkeiten u. s. w. auf, die noch der Prüfung der Physiker

und Chemiker harren. Ich möchte nur hervorheben, dass Stiborius kein geruchloses Gas anerkennt, den Wasserstoff als Hauptursache des Lebens und Geruchs der Blumen aufstellt, sowie den Stickstoff als Ursache der Fäulniss, und ihm einen Verwesungsgeruch zuschreibt. Ueber „Generatio aequivoca“ äussert er sich nur citirend, bald in bejahendem, bald in verneinendem Sinne. Für das Gefühl der Pflanzen bringt er als Beweis die „Dione muscipulla“ (! Dionaea muscipula). Am meisten wird aber wohl die gebildete Welt überrascht sein, wenn sie auf S. 125 ff. liest: „Die Sonne ist im Innern der Erde“, alle Gestirne sind nur Reflexe dieses inneren Centralfeuers! Das gewaltige Feuer im Erdcentrum, meint Stiborius, muss doch durch die Erdkruste durchleuchten, der vielfach wiedergespiegelte Reflex nun erscheint uns als Sonne und Sternenwelt. Wovon reflectirt wird, sagt Verf. nicht; wahrscheinlich handelt es sich um eine unendliche Reihe von durchsichtigen Sphären, von denen die Erde umgeben ist. Nicht übel! Wenn Jemand sich einbilden kann, die Erdkruste unter seinen Füssen sei durchsichtig, so kann man noch Vieles von ihm erwarten. Stiborius schliesst mit einer Darlegung der Affecte nach seinem System. Doch es genügt das Gesagte für Beurtheilung des Ganzen. Verf. wollte mit der besprochenen Schrift gleichsam ein Patent auf ein grösseres Werk nehmen, das er herauszugeben im Sinne hat. (S. 1.) Es ist kaum glaublich, dass ihm unterdessen viele seiner Ideen gestohlen worden wären; auf jeden Fall würde er bis dahin gut thun, seinen Stil etwas zu feilen. Ausdrücke wie: ‚schmackbar‘ (S. 20 u. ö.), ‚übergehen wir nun zur Definition Hegels‘ (S. 45), ‚Vision‘ (S. 48) statt Gesichtssinn, ‚geht es mir um Klarlegung‘ (S. 50), ‚Künste des Concretes. des Abstractes‘ (S. 69) u. s. w. mögen dies beweisen.

Eichstätt. **Dr. Schwertschlager.**

Kant's Lehre von Raum und Zeit, kritisch beleuchtet vom Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes aus. Von Hubertus Gisenius. Hannover, Helwing'sche Verlagshandlung. 1890. 38 S.

Allen Freunden der Wahrheit empfiehlt sich die vorliegende Schrift schon durch ihre Tendenz. „Vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes aus“ die Kant'sche Philosophie und namentlich den Ausgangspunkt derselben, die Lehre über Raum und Zeit, öffentlich zu beleuchten, ist unstreitig ein zeitgemässes und werthvolles Beginnen. Hochinteressant muss es genannt werden, wenn, wie in diesem Falle, der Kritiker, obwohl mit einem Fusse im Kant-Schopenhauer'schen Lager stehend, sich alle Mühe gibt, der Kant'schen und der Schopenhauer'schen Philosophie den Boden unter den Füssen wegzuziehen.

Dass G. aus der Umarmung Schopenhauer's sich noch nicht völlig entwunden hat, beweisen die Lobsprüche, welche er demselben widmet. „Die Werke Schopenhauer's", heisst es S. 3, „werden stets zu dem Hervorragendsten gehören, was der künstlerisch begabte Menschengeist geschaffen", „wegen der genialen Durchführung des Grundgedankens", „wegen der tiefen Lebens- und Menschenkenntniss, welche aus seinen Werken hervorleuchtet". „Die Genialität wird Niemand seinen Werken abstreiten. . . Nur äusserst mühsam kann man (!) sich ihrem Zauber entwinden." (S. 7.) Aus dieser Hochachtung vor Schopenhauer, dem Universalerben Kant's, erklärt sich denn auch die Bescheidenheit, womit G. unter Hinweis auf verschiedene närrische Aussprüche Hegel's (S. 6) seine Legitimation darthun zu sollen glaubt, „vom Standpunkte des gesunden Menschenverstandes" an Kant's transscendentale Aesthetik „heranzutreten". Aber sollen etwa nur Solche eine derartige Untersuchung wagen dürfen, welche wie Kant, Hegel, Schopenhauer etc. für philosophische Poesie beanlagt, die Fähigkeit besitzen, irgend ein falsches Princip zum Ausgangspunkt neuer philosophischer Wahngebilde zu machen, auf grundloser Voraussetzung ein blendendes Kartenhaus zu errichten? Gerade darin liegt ja ein deutliches Symptom des krankhaften Zustandes der neueren Philosophie, dass Scharfsinn und Gründlichkeit, Klarheit und Einfachheit der Darstellung hinter traumartigen Combinationen, paradoxen Behauptungen und glänzenden Schilderungen zurückstehen müssen.

Was nun die zur Sache gehörigen Ausführungen des Verfassers anlangt (S. 8—29), so werden zunächst die wesentlichen Sätze der transscendentalen Aesthetik Kant's vorgeführt (S. 8—12).[1]) Danach wird zuerst (S. 12—17) die logische Richtigkeit der Kant'schen Deduction und dann (S. 17—29) die Wahrheit des Grundprincips derselben bekämpft.

In ersterer Hinsicht wird dem modernen Aristoteles sowohl Inconsequenz als Widerspruch mit sich selbst zum Vorwurf gemacht. Ob wohl mit Recht? Unseres Erachtens gehen diese Vorwürfe zu weit. Denn während wir dem Verfasser darin beipflichten, dass Kant mit sich selbst in offenbaren Widerspruch gerathen ist, indem er einerseits nur rein subjective Phänomene erkennt, andererseits aber dennoch von „Dingen an sich" redet, von denen er nichts wissen zu können behauptet, so können wir doch keine Inconsequenz darin finden, dass derselbe aus seiner falschen Voraussetzung, Raum und Zeit seien subjective Anschauungsformen, den Schluss zieht, Raum und Zeit seien nur solche subjective Formen. Es liegt im Begriff der subjectiven Anschauungsform, nur subjectiv zu sein. Wenn freilich Kant weiter schlösse: also gibt es keine räumlich-zeitlichen Dinge ausser meiner

[1]) Vergl. Gutberlet, Erkenntnisstheorie, Kap. 2. § 6; oder Kleutgen, Philosophie der rzeit, Bd. I, 4. Abhndl., 4. Hptst. IV. (S. 563 ff. 2. Aufl.)

Vorstellung, dann würde er inconsequent sein. Aber so weit geht derselbe nicht. Er behauptet nur, Raum und Zeit seiner Vorstellungen seien rein subjectiv, von den „Dingen an sich" wisse er nichts.

Kommen wir jetzt zu der Kritik, welche G. an dem Kant'schen Grundsatz: „Raum und Zeit sind reine Anschauungsformen" übt. Auf die Oberflächlichkeit und den Leichtsinn, womit Kant diesen radicalrevolutionären Satz in die Welt schleudert, geht der Verfasser nicht ein. Auch die Verkehrtheit des Kant'schen Standpunktes, worin bereits eine petitio principii enthalten ist, bleibt unberücksichtigt. Vielmehr hat nach G. „Kant den einzig richtigen Weg eingeschlagen, auf dem wir wirklich vorwärts kommen", indem er damit begann, „die menschliche Erkenntnissthätigkeit überhaupt zum Gegenstande der kritischen Untersuchung zu machen. Auf diesem Wege ist er allerdings sofort gestolpert (!). Ihm sind Andere, welche noch weniger fest auf den Beinen waren, sehr bald gefolgt, und sind hingeschlagen, wobei sie eine so gewaltige Gehirnerschütterung davontrugen, dass sie nicht wieder zu klarer Besinnung kamen." Ein offenes Geständniss! Zugleich ein indirecter Beweis, dass der von Kant eingeschlagene Weg nicht der richtige sein kann. Dass die „beobachtende und experimentirende Psychologie" diesen „noch unpassirbaren Weg" „zugänglich" machen werde, ist undenkbar. Alle Beobachtungen und Experimente setzen ja gerade das voraus, wonach Kant gefragt, ob unsere Erkenntniss überhaupt objectiven Werth beanspruchen könne. Wer an der Möglichkeit der Wissenschaft zweifelt, kann unmöglich „vorwärts kommen". Es ist gewiss nothwendig, dass der Mensch Einsicht habe in seine Vernünftigkeit, in die Wirklichkeit seiner Existenz, in die Wahrheit des Princips des Widerspruchs; sonst ist ein philosophisches Vorwärtskommen ausgeschlossen. Diese Einsicht hat aber der Mensch wirklich durch seine Vernunft selbst. Ohne diese Einsicht könnte er auch „über seine Vernunft" nicht philosophiren.

Die Beweise, welche G. gegen den Hauptsatz der Kant'schen Aesthetik: „Raum und Zeit sind reine Anschauungsformen" in's Feld führt, sowohl die indirecten: „dass dann die ganze Physik einpacken könnte", dass „dann die ganze Erscheinungswelt mit allen ihren Sonnen, Planeten, Cometen u. s. w. zu einem blossen Gehirnphänomen würde", dass dann „auch die ganze Philosophie Schopenhauer's (!) zu einem blossen Gehirnphänomen würde" u. s. w., als auch der directe Beweis, dass wir die Ideen von Raum und Zeit aus unserer Erfahrung abstrahiren, sind für den gesunden Menschenverstand gewiss kräftig und überzeugend. Die genetische Beschreibung jener Erfahrung ist nach den physiologischen Untersuchungen Wundt's gegeben. Man könnte noch hinzufügen, dass unsere Vernunft durch das Zeugniss unseres Bewusstseins in jedem Augenblicke in die Wirklichkeit unserer Ausdehnung und der Aufeinanderfolge unserer Zustände Einsicht nehmen kann, sowie dass unser Tastsinn

von der Wirklichkeit ausser uns liegender Ausdehnung unmittelbar Zeugniss gibt. Doch wir wollen kein Wasser in den Rhein tragen. Wir haben es ja nur mit dem G.'schen Werkchen zu thun. Wir dürfen daher unsere Klagen darüber nicht unterdrücken, dass G. nur „intellectuale" Empfindungen zulässt, dass er die „farbenglühende und tönende Welt" in den „Intellect" verlegt und die Empfindungen der Sinnlichkeit, auch die unvollkommensten des Riechens und Schmeckens, als „geistige Thätigkeiten" bezeichnet. Diese Sprache ist materialistisch. Hund und Katze sind dann geistig dem Menschen überlegen.

Noch auffallender als die eben berührte Begriffsverwirrung erscheint der Versuch des Verfassers, das „noli me tangere" Kant's, die judicia synthetica a priori festzuhalten und gegen Kant auszuspielen. Dass wir synthetische Urtheile a priori fällen ist dem Autor gar keine Frage. Von dem als Beispiel gewählten Satz: „Die Anziehungskraft ist umgekehrt proportional dem Quadrat der Entfernung" wird nur nachgewiesen, dass er ein aprioristisches Urtheil enthält. Ob derselbe nun trotzdem auch synthetisch sei, wird gar nicht untersucht. Nun ist allerdings das citirte Gesetz mathematisch gewiss und von jeder Erfahrung unabhängig, sofern die Anziehungskraft in ihrer Intensität nur eine und in ihrer Wirkung eine nach jeder Richtung gleichmässige ist. Allein unter dieser Voraussetzung ist das in diesem Satze enthaltene Urtheil analytisch, mit nichten synthetisch: es ist ein nicht zwar unmittelbar, sondern durch Deduction aus den zum Vergleich gestellten Begriffen hergeleitetes Urtheil, was der Verfasser selbst durch seine deductive Darlegung beweist. Wer solche Urtheile als „synthetische Urtheile a priori" festhalten will, kann dem Kant'schen Ausspruche nicht entgegentreten: „Der Verstand schreibt seine Gesetze der Natur vor." Es hilft dann nichts, als Beweis für die Giltigkeit dieser Urtheile „die Erfahrung" anzurufen, welche keinen Widerspruch erhebe. Wenn es „denkbar ist, dass die Erfahrung anders lehren könnte" (S. 27), dann kann durch keine widerspruchslose Induction die universelle Giltigkeit solcher aprioristischen Gesetze erwiesen werden. In dem angezogenen Beispiel bestätigt die Erfahrung nur die Wirklichkeit der in dem aprioristischen Urtheile gestellten Bedingung. Synthetische Urtheile a priori sind unzulässig.[1])

Haben wir uns im Vorstehenden erlaubt, in einigen Hauptpunkten dem Verfasser entgegenzutreten, so wollen wir, um diese „Recension" nicht allzu sehr auszudehnen, den Rest der G.'schen Schrift kurz abthun, zumal derselbe Fragen behandelt, welche mit der transscendentalen Aesthetik Kant's nur in losem Zusammenhang stehen.

---

[1]) Vergl. Gutberlet a. a. O. § 8.

Die Möglichkeit einer 4. Raumdimension, auf welche nach dem Verfasser die symmetrischen Körper hinweisen sollen, kann nur in dem confusen Raumbegriff fraglich sein, der klare Raumbegriff schliesst dieselbe aus. „Eindimensionaler" oder „zweidimensionaler" Raum ist Unsinn. Der Raum ist wesentlich dreidimensional. Etwas Anderes ist es, wenn man nicht von Raum, sondern von Ausdehnung spricht.

Wenn endlich G. in seiner 2. Zugabe „über die menschliche Seele als Baumeisterin des Körpers" in einem Anfluge von Begeisterung für die Fortdauer der Menschenseele eintritt und mit dem nicht zu missdeutenden Ausruf schliesst: „Der Glaube wird stets der Schlussstein menschlichen Denkens bleiben", so soll uns das als willkommenes Anzeichen gelten, dass es demselben nicht nur gelingen werde, sich von dem Kant-Schopenhauer'schen Idealismus gänzlich loszusagen, sondern auch das entgegengesetzte Extrem des positivistischen Materialismus zu überwinden. Möge er zahlreiche Nachahmer finden.

Grossauheim. **Dr. J. W. Arenhold.**

Gehirn und Gesittung. Von Prof. Theod. Meynert. Wien, Braumüller. 1889.

Dieser in der Versammlung der Naturforscher und Aerzte in Köln 1888 gehaltene Vortrag verfolgt die Stufen der Gesittung und ihrer Gegensätze, des Verbrechens, des Blödsinns u. s. w., in der parallelen Entwickelung und Degeneration des Gehirns vom Protoplasma der Moneren angefangen bis zur höchsten Entfaltung geistigen Lebens im Menschen. Es ist schwierig, dem Verfasser bei diesem Gange Schritt für Schritt zu folgen; wir wollen darum zur Charakterisirung der Schrift einige bezeichnende Gedanken herausheben.

Mit Rokitansky findet er das Böse als Charakter schon im protoplasmatischen Urthier ausgeprägt; dieser Charakter ist Aggression, wurzelnd im Hunger des Protoplasma. „Dieser aggressive Charakter ist an und für sich böse." Bekanntlich ist C. Lombroso noch einen Schritt weiter gegangen und hat verbrecherische Gesittung bereits im Pflanzenreiche nachgewiesen: die insectenfressenden Pflanzen sind ihm die Urtypen der menschlichen Verbrecher.

Die moralische Gesittung nennt M. Mutualismus, ihr Gegentheil Parasitismus, entsprechend dem Verhältnisse, welches zwischen zwei Thieren bestehen kann, deren Leben aufeinander angewiesen ist. Der Parasit lebt einfach auf Kosten seines Wirthes, er entspricht dem Verbrecher in der Gesellschaft. Leisten sich zwei Lebewesen gegenseitige Dienste, so ist dieses Verhältniss ein Analogon der christlichen Brüderlichkeit.

Vergleicht man nun die aufsteigenden Thierformen miteinander, so lässt sich keine geradlinige Stufenreihe von Gesittung und Gehirnentwickelung aufweisen. „Aus der Ueberschau der Thierwelt lässt sich überhaupt kein Princip einer einreihigen Steigerung der Gehirnleistungen und des ihnen zweifellos parallelen Gehirnbaues ableiten, vermöge deren die Gesammtheit der Arten eines Thierkreises, einer Klasse, höher oder niedriger stände, als die Gesammtheit eines anderen Thierkreises. Die Intelligenz der Thiere hängt nicht mit einem Bauplan, sondern mit der Höhe der Entwickelung innerhalb eines Bauplanes zusammen."

So zeichnen sich einige tief unter den Wirbelthieren stehende Kerfen, Bienen und Ameisen, durch staatliches Leben, also durch einen reich entwickelten Mutualismus aus. Bei ihnen an Instincte zu appelliren, heisst ein Wort an die Stelle einer Erklärung setzen. Es sind vielmehr ihre Thätigkeiten als Leistungen des eigenen Gehirnes anzusehen; es handelt sich bei ihnen um erlernte und geübte Kunstfertigkeiten.

Noch entschiedener verwirft der Verf. den Atavismus, „die Vererbung von Gedanken": die Erklärung des Verbrecherthums, welche Lombroso versucht hat. „Menschliche Motive, Gedanken und Handlungen" sind nicht aus der übertragenen Wirkung begrabener Gehirne herzuleiten. Sehr ansprechend werden die körperlichen Eigenthümlichkeiten der Verbrecher von rachititischen Erkrankungen hergeleitet, die ihrerseits wieder in der Noth und ungesunden Lebensweise derjenigen Volksklassen ihren Grund haben, aus welcher das Verbrecherthum sich rekrutirt.

Nachdem der Verf. sodann auch die verschiedenen Formen des abnormen Geisteslebens mit bestimmten Degenerationen des Gehirns in Zusammenhang gesetzt hat, versucht er zum Schlusse, im Gehirne in allgemeinen Zügen den Mechanismus der Gesittung erkennen zu lassen. „Ich sagte, bezüglich der scheinbar ausschliesslichen Verweisung des Bewusstseins in die unter dem Schädeldach liegenden Vorderhirnmassen und ihre Wandungen, dass die massigen und höheren Gehirntheile die Erregungszustände der unteren Abtheilungen hemmen. Die einfachen Motive, das Hungergefühl, Durstgefühl, andere thierische Reize, ja überhaupt die directe Sinneswahrnehmung . . , auch complicirtere Bewegungsreflexe zwischen Schauen und Ergreifen haben ihren Sitz in diesen wörtlich unteren Gehirncentren. Die Bienen, die Ameisen haben grosse Hemisphären, in ihrer Arbeitsaufopferung erscheinen die eigenen sinnlichen Impulse wie gehemmt. . . Ganz ebenso wirkt die normale intensive Erregung der Hirnhalbkugeln beim Menschen als Hemmung auf die primären Reize der unteren Hirnmassen. Das corticale Hirn mit seinem Associationsreichthum und seinem ungemein zahlreichen Erregungsinhalt hemmt das subcorticale Seelenleben. Das Streben aber, die Moral als ein umschriebenes Seelenvermögen aufzufassen, im Sinne von Gall ein Organ

der Moral zu umschreiben, kommt nur wissenschaftlicher Denkunfähigkeit zu. Die Gesittung lässt sich nicht von localisirten Organen in den Halbkugeln des Gehirns ableiten. Solche gibt es nicht. Es steht dieser gegenüber die einzig richtige Auffassung fest, in dem Associationsorgan, dem Träger der Intelligenz im Ganzen, den Halbkugeln als Ganzes, den Mechanismus der Gesittung zu erkennen. Sie sind die Bildungsstätte des Mutualismus, der Gegenseitigkeit, des Guten. Wenn wir die Widerstände innerhalb der Hirnleistungen gegen die Gesittung als ihren Gegensatz ansehen, als das Böse, so liegt der Gegensatz des Organs der Gesittung in den subcorticalen, unteren Massen des Gehirns, als einem Mechanismus, der die Impulse des parasitischen, primären, engeren Ich liefert, dessen Hemmung von oben, von den Halbkugeln, durch die Motive des secundären Ich eine Harmonie im Zusammenwirken des gesammten Gehirnmechanismus zu Gunsten der mutualistischen Geistesentwickelung erreicht oder nicht erreicht. In den subcorticalen Gehirnorganen liegt der rein persönliche, der parasitische Factor des Gehirnlebens, der im Rahmen der socialen Gesittung zum Bösen wird."

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Von O. Flügel. 2. verm. Aufl. Köthen, Schulze. 1890.

Der Kampf um die Seele ist wesentlich ein Kampf gegen den Materialismus. Da nun gerade die Vertreter der Naturwissenschaften, deren ausschliessliche Domäne der Stoff ist, gerne materialistischen Anschauungen huldigen, so wird der Vertheidiger der Seelensubstanz unter beständiger Berücksichtigung der jeweiligen naturwissenschaftlichen Begriffe diesen Kampf führen müssen. Weit entfernt, dass diese Begriffe den Materialismus förderten, können dieselben von einem auf diesem Gebiete erfahrenen Kämpfer gegen die Leugnung der Seele gekehrt werden. Dies unternimmt mit grossem Geschick, zugleich aber mit sehr wohlthuender Mässigung und Umsicht der Verf. vorliegender Schrift. Freilich wird man seinen Beweisen nicht immer absoluten Werth beilegen können, einmal weil die jetzt herrschenden naturwissenschaftlichen Begriffe schwer als die allein zutreffenden nachzuweisen sind, sodann aber werden nicht Alle sich mit dem Herbart'schen Standpunkte, auf dem der Verf. steht, befreunden können. Derselbe tritt jedoch im Allgemeinen so wenig hervor, dass mich die Ausführungen des Verf.'s durchgängig sehr sympathisch angemuthet haben.

Der erste Begriff, der in der neueren Naturwissenschaft eine Wandlung erfahren, ist der der Bewegung. Die neuere Mechanik versteht unter Bewegung lediglich Ortsveränderung, also etwas dem Körper

Aeusserliches. Nun ist aber Empfinden, Vorstellen etwas Innerliches; also kann die geistige Thätigkeit nicht Bewegung sein, wie der Materialismus aller Zeiten behauptet. Eine weitere Wandlung der Begriffe vollzieht sich in Betreff der Wirkung in die Ferne. Während Newton die Fernwirkung als etwas ganz Undenkbares verworfen, hat die Folgezeit die grosse Entdeckung Newtons, welche lediglich in der Aufstellung des allgemeinen Gesetzes der Anziehung bestand, gerade in Geltendmachung der Wirkung in die Ferne gefunden. In der Jetztzeit kommt man mehr und mehr von dieser Anschauung zurück. Der Verf. hätte zum Belege dafür auch die schönen Entdeckungen über die Fortpflanzung der Elektricität von Hertz anführen können, welche nach Hertz' eigener Versicherung „vernichtend sind für jede Theorie, welche die elektrischen Kräfte als zeitlos den Raum überspringend ansieht."

Demnach können die Kräfte nicht den Atomen von vornherein innewohnen, sondern nur durch Berührung können dieselben entstehen, ihre Wirkung ist nothwendig Wechselwirkung. Aber nicht gleichartige Elemente können aufeinander wirken; sie sind gegen einander indifferent, keines kann deman deren etwas geben, was dieses nicht schon hat. Also durch das Zusammensein qualitativ differenter Atome, welche auch mehr und mehr bei den Chemikern zur Geltung kommen, tritt eine Einwirkung derselben aufeinander ein. Nun finden wir aber zwei Klassen von Erscheinungen vor, innere und äussere. Der naive Materialismus nimmt unbedenklich letztere als gegeben an, ja erklärt sie für die einzigen; doch vollzieht sich in neuerer Zeit auch darin ein Umschwung der Vorstellungen, dass man die Bewusstseinsthatsachen eigentlich als allein gegeben ansieht. Diese setzen aber einen Träger, eine Substanz voraus. Damit diese Substanz zur Thätigkeit bestimmt werde, müssen die Atome, etwa des Gehirns, auf sie einwirken, und so gleichsam auf sie die Bewusstseinsthätigkeiten übertragen. Uebertragen können dieselben aber nichts, als was einigermassen in ihnen selbst vorhanden ist. Es muss also den Atomen ausser der Ortsveränderung eine innere Zuständlichkeit, eine Thätigkeit beigelegt werden.

In der That bricht sich unter den Naturforschern die Ansicht immer mehr Bahn, dass die Atome selbst belebt und mit Empfindung begabt seien. So Dudick, der die Naturforschung auf Leibnitz hinweist, Fechner, Zöllner, Häckel, Nägeli, Preyer, Avenarius, E. L. Fischer, Kromann, Bunge, Wernicke; auch Frohschammer, Carneri, L. Geiger, Caspari u. A., welche mit Schelling und Oken Sein und Denken identificiren, gehören hierher. Freilich haftet diesen Anschauungen viel Abenteuerliches an, aber der Kern, dass ausser der Bewegung den Atomen eine innere Zuständlichkeit beizulegen, ist unanfechtbar. Daraus erklärt sich denn, wie durch Bewegungen der Atome Sinneswahrnehmungen entstehen können. Die Bewegungen stellen

nur die äusseren Thätigkeiten dar, sie sind Wirkungen von inneren Zuständen, die in den Gehirnmolekülen die ihnen eigenthümlichen Zustände wecken. So der Verf.

Ein Bedenken können wir hier nicht unterdrücken. Die Kräfte und Thätigkeiten sollen durch das blosse Beisammensein qualitativ differenter Substanzen entstehen, während die Annahme ursprünglicher Kräfte in der Substanz eine Wirkung ohne Ursache statuire. Das gerade Gegentheil ist wahr. Das blosse Zusammensein, selbst die Berührung kann nicht Ursache einer Kraft sein, wenn die sich berührenden Substanzen bloss in ihrem starren Sein differiren. Soll die Berührung als Bedingung und die qualitative Verschiedenheit als Ursache eine Kraft oder Thätigkeit begründen, so müssen die Substanzen so aufeinander angelegt sein, ihr Sein muss eine solche Thätigkeitsrichtung haben, dass sie in der Berührung einander beeinflussen. Das heisst aber nichts anders, als die Substanz selbst ist ihrem Wesen nach Kraft. Da sie aber dieselbe nicht immer ausübt, so muss sie für diesen Zustand als ein ruhendes Vermögen gedacht werden, und da sie nicht bloss Grund einer Thätigkeit ist, sondern specifisch verschiedene nicht aufeinander zurückführbare Kraftäusserungen zeigt, so geht sie in der einen Kraftanlage nicht auf, sondern es muss in ihr eine Mehrheit von Vermögen angenommen werden, welche nicht vollständig mit der Substanz identisch sind. Der Grund der Kräfte ist also die Substanz, ihre Ursache ist also ebenda zu suchen, wo die Ursache der Substanz sich findet.

Dagegen müssen wir dem Hauptgedanken des Werkes, der aus der Einheit des Bewusstseins die Einfachheit der Seele nachweist, unsere volle Anerkennung aussprechen. Mit grosser Klarheit und zwingender Consequenz zeigt der Verf. wie diese Einheit, die sich z. B. in der Vergleichung der Seelenzustände ganz handgreiflich darstellt, in einem ausgedehnten oder zusammengesetzten Wesen unbegreiflich nicht bloss, sondern unmöglich ist. Alle Ausflüchte der Gegner, welche bloss eine formale Einheit oder eine Einigung oder eine „Durchdringung der Bewusstseinsqualitäten“ als Bedingung der Bewusstseinseinheit annehmen zu müssen glauben, werden gründlich abgeschnitten. Nur die Voraussetzung mancher Materialisten, welche eine stetige Masse, ein stetig ausgedehntes Atom als Träger der seelischen Thätigkeiten für zulässig erklärt, dürfte unserer Ansicht nach eingehender widerlegt werden; der Verf. scheint hier von seinem Herbart'schen Standpunkte aus die Richtigkeit der atomistischen Hypothese zu zuversichtlich hinzunehmen und darauf die Widerlegung jener Voraussetzung zu gründen.

Auch der Einwand von Fechner, dass nach der Auffassung der Seele, zu welcher der Verf. gelangt, die gleichzeitigen Eindrücke sich zu einer neuen, von den Componenten verschiedenen Resultante verbinden müssten, sowie der von Wundt, dass nothwendig eine Gegenwart der einfachen

Seele an verschiedenen Stellen des Gehirns angenommen werden müsse, scheint uns nur durch die Annahme widerlegt werden zu können, dass eine einfache Substanz nicht nothwendig eine punktuelle Gegenwart zu haben braucht, sondern gleichzeitig an einem ausgedehnten Theile des Raumes gegenwärtig sein könne. Diese von den Scholastikern »praesentia definitiva« genannte Gegenwart lässt sich allerdings nicht anschaulich vorstellen — ebensowenig wie die einfache Substanz selbst, die wir darum doch nicht leugnen —, aber ein Widerspruch lässt sich darin nicht aufzeigen. Im Gegentheil, wenn die seelischen Thätigkeiten einerseits die Einfachheit der Seele, andererseits ebenso zwingend ihre Gegenwart wenigstens in einem grösseren Theile des Gehirns verlangen, so gibt es keinen anderen Ausweg, als dem einfachen Wesen eine ausgedehnte Gegenwart zuzuerkennen.

Gegen einen solchen Gedanken kann jedenfalls kein Vertreter der theistischen Weltauffassung Bedenken erheben, und thatsächlich ist jedem Christen die Allgegenwart des einen unendlichen einfachsten Geistes eine selbstverständliche Sache. Selbst der Pantheismus, der sich den Urgrund der Welt nicht gar zu plump materialistisch denkt, muss eine Allgegenwart des einfachen Absoluten zugestehen.

Diese kritischen Bemerkungen sollen durchaus nicht den hohen Werth, welchen diese bedeutende, ganz auf der Höhe moderner Naturerkenntniss stehende Schrift im Kampfe gegen den Materialismus beanspruchen kann, herabsetzen: sie sollten nur die Aufmerksamkeit des Verf.'s und der Leser auf einige Punkte hinlenken, welche einer Beanstandung unterworfen sind, und die bei einer neuen Auflage eine neue Untersuchung verlangen dürften.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Physiologie des Magischen. Von Dr. Ed. Reich. Leipzig, Rauert u. Rocco. 1890. *M.* 10.

Vorliegende Schrift trifft in ihrer Tendenz auf das engste mit Duprel's „Philosophie der Mystik" und mit Perty's „Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur" zusammen. Das „transscendentale Subject" des ersteren und das „magische Ich" des letzteren nennt R. die transscendentalen magischen Kräfte der Seele. Die Tendenz der drei Verfasser ist, alles Wunderbare auf Thätigkeiten der menschlichen Seele zurückzuführen. Während nun die beiden ersten Autoren das Hauptgewicht auf die Thatsachen legen, um aus denselben ein vom Tagesbewusstsein unterschiedenes transscendentales Subject nachzuweisen (Duprel) oder einen stetigen Uebergang zwischen den natürlichsten und den wunderbarsten Ereignissen herzustellen, ist die Schrift R.'s mehr speculativ gehalten. Als Unterlage dienen ihm nicht bloss die specifisch

wunderbaren Erscheinungen, sondern das gesammte Natur- und Menschenleben, welches er bis in die alltäglichsten Erscheinungen hinein von magischen transscendentalen Kräften beherrscht sein lässt.

Wir müssen das wohlgemeinte Bestreben des Verf.'s, welchem er nicht selten in heftigen Ausdrücken Luft macht, die materialistische Verkennung alles Uebersinnlichen recht gründlich in ihrer ganzen Blösse darzustellen, anerkennen: aber durch Uebertreibungen wird keiner guten Sache gedient. Der Verf. entfernt sich durch seine zum Theil abenteuerlichen, phantastischen Erklärungen von dem sicheren Boden exacter Beobachtung und streng causaler Erklärung. Gewiss müssen wir mit ihm eingestehen, dass unsere causale Naturerklärung trotz des Uebermuthes der monistischen Forscher noch gar sehr viel zu wünschen übrig lässt. Daraus wird aber mit Unrecht gefolgert, dass wir über die Naturkräfte und ihre Unterschiedenheit von den Seelenkräften nichts Bestimmtes aussagen können. Wenn der Materialismus mit grossem Unrecht Alles dem Stoffe zuschreibt, so ist es kein geringer Verstoss gegen die Logik, alle Erscheinungen in der Welt, auch die wunderbaren, der Seele zuzuschreiben. Doch hören wir den Verf. selbst.

Mit dem Krystall dämmert bereits die Individualität. In ihm ist eine Macht thätig, welche bildendes oder gestaltendes Wollen der einfachsten Art entfaltet: „eine Seele auf der niedrigsten Stufe der Entwickelung." Man hat gefunden, dass Arznei- und Giftstoffe schon in gewisser Entfernung, selbst in Gefässe eingeschlossen, auf nervöse Personen einwirken, manchmal sogar Hallucinationen hervorrufen. Viel stärker ist die Wirkung des mehr individualisirten Krystalls. Darunter ist bemerkenswerth das Leuchten. Mit der Concentration der Persönlichkeit oder Individualität nimmt das magische Licht zu an Stärke, bis es auch dem Auge des Tages sichtbar wird. Persönlichkeiten, welche mit dem höchsten Masse von Willen ein keusches, philosophisches, heiliges Leben führen, werden auch als sichtbar leuchtend und ohne besonderen thierischen Geruch geschildert; der Heiligenschein ist keine Fabel. Die magische Strahlung kann schliesslich auch das Geruchsorgan afficiren. Dies Alles als Aberglaube auszugeben, ist nach G. Jäger ein ungeheurer Grad von Verblendung und Hochmuth unserer modernen Schulgelehrten.

Mit der individuellen Ausprägung steigt der magische Einfluss des Einzelwesens: die persönlich Entwickeltesten überwiegen seelisch die weniger Ausgebildeten. So wie der kleinere Weltkörper den grösseren umkreist, so wirkt das ausgesprochene Individuum bestimmend auf das minder ausgeprägte: das magische Atomgewicht des ersteren ist bedeutender. Die geistige Ausbildung besteht aber in einer fortschreitenden Ausprägung der Individualität: darum beherrscht die Arische Rasse alle übrigen, eine kleine Minderzahl beherrscht in jedem Staate das Schicksal

der Massen, welche heutzutage unter den gleichen drückenden Verhältnissen homogener sind, als selbst die wilden Volksstämme. Ob diese Einwirkung des individuell Ausgeprägtesten, also magisch Stärksten, diesem bewusst oder unbewusst sich vollzieht, thut nichts zur Sache. Schon die Nähe des magisch oder psychisch stärker Ausgebildeten wird von dem Schwächeren gefühlt und seine Einwirkung verspürt. Das hier in Betracht kommende Medium sind Aetherströmungen; sie vermitteln von Seele zu Seele ohne Hilfe der Sinnesorgane; diese letzteren berühren das bewusste Leben der Seele, jene das unbewusste.

Der Seele dämmern manchmal Gedanken auf, die aus Sinnesvorstellungen nicht erklärt werden können. Beweist dies schon die Unabhängigkeit der Seele vom Nervensystem, so noch deutlicher die vielfach beobachtete Thatsache, dass das Gehirn degenerirt, verkümmert, verhärtet, erkrankt sein kann, ohne dass die Geistesthätigkeiten darunter leiden, und umgekehrt kann Irrsinn vorkommen, ohne nachweisbare Alteration des Gehirns. Dieses höhere, magische, durch die Unabhängigkeit von Sinnesorganen gekennzeichnete Leben der Seele zeigt sich noch besonders deutlich bei manchen kranken Personen, die gerade durch eine sehr auffallende Wirksamkeit in die Ferne ausgezeichnet sind. „Wirkt die Seele magisch, auf Entfernungen oder in der Nähe, so geht dies die centralen Nervenorgane nur dann eigentlich an, wenn dieselben hierbei als Werkzeug dienen.“ Individuen mit grosser Seelenkraft, möge diese nun rein psychisch oder magisch zur Wirksamkeit kommen, pflegen, da die plastische Kraft der Seele den Leib bildet, wohl entwickelt in ihrer Körpergestalt zu sein, wie dies in genauester Weise C. G. Carus nachgewiesen.

Ein Blick in die Lebensgeschichte der echten Philosophen und der echten Heiligen belehrt uns darüber, dass Bändigung der Leidenschaften und Begierden durch eine vermittelst Concentration nach innen und und strenge Lebensführung kräftig und harmonisch entwickelte Seele das Individuum in den Stand setzt, nicht bloss zu den möglichst höchsten Erkenntnissen und edelsten Fühlungen zu gelangen, nicht bloss die Kraft des Willens auf das vollkommenste auszubilden, sondern auch andere Persönlichkeiten psychisch und magisch auf das bestimmteste und oft genug für die Dauer zu beeinflussen.

Besonders deutlich spricht der Verf. seinen Standpunkt und seine Auffassung vom Magischen aus, da wo er vom Gebete handelt. „Alberne, übermüthige, aufgeblasene, materialistische, oberflächliche Sinnes-, Genuss- und Erwerbsmenschen, welche in Generalpacht der Wissenschaft zu sein glauben und der höheren Bildung, welche meinen, das Gras wachsen zu hören, verspotten das Gebet. Dadurch liefern sie den sichersten Beweis dafür, dass sie weder die Erscheinung des Gebets erfassen, noch auch das Wesen desselben ahnen. Um das Gebet zu begreifen, muss man zu

allernächst die Fähigkeit haben, sich in sich selbst zurückzuziehen, die Seele zu concentriren; man muss einen erhabenen Standpunkt einnehmen und darf von den Schnurrpfeifereien des gesellschaftlichen und geselligen Lebens sich niemals bethören lassen."

„Das wirkliche Gebet weilt in den magischen Gründen der Seele; es ist ein Aufschwung, eine Erhebung derselben; es übt Einfluss auf die Seele, auf den Leib und es wirkt in die Ferne; es verbindet die Seele mit der Gottheit und entwickelt die Kräfte des Gemüthes. Jedes wahre Gebet gründet sich auf Concentration der Seele. Und diese hat Abschluss von der Welt der Sinne zur Voraussetzung. Indem wir in uns selbst uns versenken, belastet ein magnetischer Aetherstrom unsere Nerven und unterbricht da die Verbindung der Seele mit der Welt der Sinnlichkeit. Tief, inbrünstig betend, befinden wir uns in einem Zustand der Ekstase, Fascination, magnetischen Schlafes, je nach dem Grade unserer Inbrunst."

„Weil die Seele im wahren Gebet stark concentrirt ist, ist selbe während dieses Zustandes auch fähig, Fernwirkungen auszuüben. . . Nicht allein die Concentration der Seelenkraft im inbrünstigen Gebet, sondern auch die magische Verbindung der Seele während des letzteren mit dem grossen unbekannten Sein, welches wir die Gottheit nennen, bedingt die oft genug höchst wunderbaren, unerklärlichen Wirkungen des Gebets."

Der Verf. ist jedoch so bescheiden, seiner Erklärung der Wirkungen des Gebets, „der Gebetserhörung" nur den Werth einer Hypothese beizulegen. „Wir haben es mit allzuviel unbekannten Grössen ätherischer und transscendentaler magischer Art zu thun, und die wenigen bekannten verstehen wir leider noch nicht genügend. Eigentliches, inbrünstiges Gebet ist ein Ergebniss der Concentration aller magischen Kräfte der Seele. Das Wirken der letzteren im Zustande der Concentration erstreckt sich in die Ferne und beeinflusst Menschen, überhaupt beseelte Wesen, und Geister magisch, dieselben zu Gedanken, Gefühlen, Wollen und Handeln veranlassend, ganz entsprechend den gleichen Momenten des Betenden, oder auch solchen gerade entgegengesetzt, je nach Umständen und Verhältnissen." Die Entscheidung jedoch, ob die Erhörung des Gebetes in das System des grossen Haushaltes der materiellen und transscendentalen Natur passe oder nicht, reservirt er der Gottheit.

Jedermann sieht, dass diese Erklärungen nicht bloss hypothetisch, sondern mehr oder weniger abenteuerlich und phantastisch sind. Warum entwickelt die Concentration der Seele magische Kräfte, Wirkungen in die Ferne? Mit demselben Rechte könnte man behaupten, die Seele könne nur durch Hinrichtung ihrer ganzen Aufmerksamkeit und Energie auf einen fernen Gegenstand diesen beeinflussen. Ich vermag auch durch die stärkste Concentration meines Denkens und Wollens keinen Einfluss nach

aussen auszuüben, und ein jeder Andere, der Verf. nicht ausgenommen, wird dasselbe eingestehen müssen. Warum erstreckt sich dieser Einfluss bloss auf Geister und nicht auch auf leblose oder unvernünftige Wesen? Die wunderbaren Gebetserhörungen, welche uns geschichtlich bezeugt sind, haben nicht selten die Elemente, Wasser und Feuer, Nahrungsmittel u. s. w., zum Gegenstande.

Die wunderbare Erhörung des Gebetes ist dem Verf. ein rein natürlicher, durch die Kräfte der Seele causal bedingter Vorgang. Die Gottheit kommt dabei nur als Gegenstand der frommen Beschäftigung in Betracht; sie kann daher auch als völlig unbekannt dem Betenden gegenüberstehen. Aber Gebet ist wesentlich Verkehr eines geschöpflichen Geistes mit dem unendlichen persönlichen Geiste. Als solchen fasst denn R. auch selbst die Gottheit, wenn er sie die Angemessenheit der Bitten entscheiden lässt. Wir treten also im Gebete nicht einem grossen Unbekannten gegenüber, sondern vertrauen auf seine Allmacht und Güte, dass er uns helfen, unter Umständen auch ein Wunder zu Gunsten der Seinigen wirken werde. Dieser Allmacht also, nicht den magischen Kräften der Seele, sind die wunderbaren Wirkungen des Gebetes zuzuschreiben.

Dass wir den Verf. nicht missverstanden haben, beweist der Schlusssatz seines Werkes: „Was ist das Magische, Transscendentale, Göttliche, Seelische? Das uns nicht Bekannte, das uns nicht Bewusste, das unserer Berechnung, unserem Witz nicht Zugängliche, das Schaffende, Gestaltende, die Ursache der Erscheinungen. Positiv können wir davon gar nichts wissen. Alles, was wir davon sprechen, ist Vermuthung, wenn auch zuweilen stark begründete. . . Wir sind arme Erdenwürmer und unser armseliges Wissen ist fast gänzlich Nebel und Wahn.“ — Sehr wohl, aber so viel wissen wir doch, dass manche Erscheinungen von Naturkräften herrühren können, andere seelische Kräfte, und noch andere übernatürliche Macht verlangen.

Sehr charakteristisch für die Anschauungen des Verf.'s über das Magische als eines natürlichen Zustandes sind seine Auslassungen über die Ekstase. „Der Enthusiasmus kann als niederer Grad der Ekstase gelten; man ist vielleicht zu dem Ausspruche berechtigt, dass die Ekstase dort beginne, wo der Enthusiasmus aufhört.“ Sodann führt er eine Stelle aus Mantegazza's Schrift über die Ekstasen an. „Um zur grossen Ekstase zu gelangen, genügt fast niemals die Bewunderung; es muss leidenschaftliche Zuneigung hinzutreten. Desshalb, mit seltenen Ausnahmen, erreicht man diese Höhe nur auf zwei Stufenleitern, der Liebe und dem religiösen Gefühl, den beiden gewaltigsten Kräften des Menschen: die eine, welche schafft, die andere, welche anbetet und hofft. Von diesen beiden ist die religiöse Ekstase die vollkommenste; denn Gott kann man nicht sehen, noch umarmen: aber die Liebe steht uns näher und selbst

wenn wir sie nicht an die liebende Brust drücken können, hüllt sie uns ein, liebkost uns mit den grossen sammtenen Flügeln des ewig Weiblichen. In der Liebes-Ekstase ist immer ein Hauch, sei er noch so schwach, von Sinnlichkeit, während dieser in der asketischen Ekstase so ferne, so verblichen ist, dass er kaum wahrgenommen werden kann und in der religiösen Verzückung ganz verschwindet.“ Sodann kommt R. in seinen eigenen Ausführungen zu dem Resultate: „Es liegen die erregenden magischen Ursachen in der eigenen Seele, oder in anderen Seelen, oder in beiden Momenten zugleich, oder sie entstammen Gebieten und Mächten, zu deren Erfassung auch dem höchst entwickelten Menschen die Kraft fehlt. . . In der höchsten Ekstase tritt Hellsehen ein, und es scheint, als ob zu dem Behufe des Hellsehens die hohe Steigerung der Ekstase erfolgt.“

Hierin tritt die ganze Unklarheit des R.'schen Standpunktes recht deutlich hervor. Einmal ist das Hellsehen, die Prophetie nur erklärlich durch Verbindung mit göttlichen Mächten, das andere Mal geht es entsetzlich natürlich zu, wenn man von dem Enthusiasmus aus mit einer gewissen Nothwendigkeit bis zur höchsten hellsehenden Ekstase gelangt. Schon der Umstand, dass Prophetie nicht an Ekstase gebunden ist, lehrt unzweideutig, dass wir es bei der prophetischen Ekstase mit ganz andern, als jenen pathologischen Zuständen zu thun haben, die eine äussere Aehnlichkeit mit wahrer Verzückung haben.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausg. von H. Ebbinghaus und Arth. König. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1890. Bd. 1.

1. Heft. Zur Einführung. S. 1. Die Tendenz dieser Zeitschrift und ihre Grundanschauungen werden am augenscheinlichsten charakterisirt, wenn man die Namen vorführt, welche den Herausgebern ihre ständige Mitarbeit zugesagt haben. Es sind dies: H. Aubert, S. Exner, H. v. Helmholtz, E. Hering, J. v. Kries, Th. Lipps, G. E. Müller, W. Preyer, C. Stumpf — **H. v. Helmholtz, Die Störung der Wahrnehmung kleinster Helligkeitsunterschiede durch das Eigenlicht der Netzhaut. S. 5.** Das Weber'sche oder Fechner'sche Gesetz, wonach die kleinsten unterscheidbaren Helligkeitsunterschiede der ganzen Helligkeit proportional sein sollen, bewährt sich nicht bei sehr starken und bei sehr schwachen Lichtintensitäten, insofern die Empfindlichkeit des Auges sich hier geringer erweist. Für die unteren Abweichungen vom Gesetze hat Fechner das Eigenlicht der Netzhaut, das s. g. Augenschwarz, geltend gemacht. Volkmann hat darauf eine Methode gegründet, die Stärke dieser subjectiven Empfindung zu messen, fand sie aber auffallend klein, nämlich gleich der Helligkeit einer Fläche von schwarzem Sammt, die aus 9′ Entfernung von einer Stearinkerze beleuchtet wird. Dass dieser Werth zu gering ist, ergibt sich schon aus der Thatsache, dass auch im dunkelsten Felde ein langsam eintretender, im Sehnerven abwärts fliessender elektrischer Strom noch eine recht merkliche gleichmässige Verdunkelung hervorbringt. Auch treten die Flecken des Eigenlichtes auf schwach beleuchteten, noch erkennbaren Objecten, die viel heller sind als jene Sammtfläche, ganz deutlich hervor. Genaue Versuche von A. König und Brodhun haben auch gezeigt, dass der Gang der Empfindlichkeitscurve abweicht von dem, der bei stetiger, gleichmässiger Vertheilung des Eigenlichtes, wie sie Fechner und Volkmann voraussetzten, erwartet würde. In der That sehen wir das Eigenlicht fleckig und wechselnd. H. zeigt nun an eigenen Beobachtungen, „dass die Fleckigkeit des Eigenlichtes wirklich das Haupthinderniss für die Wahrnehmung sehr schwach beleuchteter, namentlich kleinerer Objecte bildet, indem dieselben zwischen den Flecken des Eigenlichtes verschwinden und mit solchen verwechselt werden.“ In seinem durch Vorhänge verdunkelten Schlafzimmer konnte er weder Vorhänge noch Fenster und dennoch die weissen

Hemdärmel sehen, wenn er die Arme bewegte. Er sah sogar, wenn er die Arme nach dem Fenster hinbewegte, die Hand und die Finger deutlich als dunkle Schatten. Er „überzeugte sich also, dass eine grosse, schwaches Licht aussendende ruhende Fläche vollkommen unter dem Eigenlicht der Netzhaut verschwinden kann, während sie doch genug Licht aussendet, um von ihr beleuchtete bewegte Objecte erkennbar zu machen.“ Der schnell eintretende Wechsel der Beleuchtung von bekannten Körpern von bekannter und beabsichtigter Bewegung in dem formlosen Lichtchaos des dunklen Feldes werden leichter als Bilder von Objecten aufgefasst, als die ruhende Fläche, welche sich wenig von dem langsamen, unserer Willkür nicht unterliegenden Wogen des inneren Lichtes unterscheidet. Sodann stellt H. eine mathematische Formel auf, welche darthun soll, dass die Fleckigkeit des Eigenlichtes einen Gang der Unterschiedsempfindlichkeit erzeugen kann, wie ihn die Versuche von König und Brodhun nachgewiesen haben. — **E. Hering, Beitrag zur Lehre vom Simultancontrast. S. 18.** Dass der successive Contrast, d. h. die Erscheinung der Nachbilder in der Complementärfarbe zur inducirenden Farbe, physiologisch, d. h. durch eine Einrichtung unseres Sehorgans erklärt werden müsse, ist allgemein anerkannt; aber für den Simultancontrast wird vielfach ein psychologischer Grund angegeben. Hering dagegen vertritt auch hier die physiologische Erklärung und hält folgenden Versuch für durchaus entscheidend gegen die Psychologen. Wenn sich auf grösserem weisslich-violetten Grunde ein kleines graues Feld von passender Helligkeit befindet, so erscheint dasselbe in Folge des Simultancontrastes in der Complementärfarbe des Grundes, nämlich grünlich-gelblich. Ein weisslich-violetter Grund lässt sich nun auch durch binoculare Farbenmischung herstellen, wenn man z. B. eine auf dem linken Auge sichtbare roth-weisse Fläche mit einer nur dem rechten Auge sichtbaren blau-weissen Farbe zur binocularen Deckung bringt. Liegt nun auf jeder der beiden Flächen ein graues Feldchen, so sieht man bei binocularer Deckung der kleinen grauen Streifen wieder ein grünlich-gelbliches Feld. Nach der psychologischen Theorie wäre die violette Farbe des Grundes die Ursache der Färbung des grauen Feldes. Bringt man aber die zwei grauen Felder in eine solche Lage, dass sie nicht verschmolzen werden können, sondern in der weisslich-violetten Mischfarbe des Grundes neben einander gesehen werden, so ist ihre Farbe nicht grünlich-gelblich, sondern das linke Auge sieht bläulich-grün, das rechte gelb, und zwar bei passender Wahl der Farben des Grundes und der Helligkeit der grauen Felder sogar gesättigter als die Mischfarbe des Grundes; nicht also die Farbe des Grundes, wie man sie eben sieht, bestimmt die Contrastfarbe, sondern die Beschaffenheit jedes der beiden Lichter, von denen die Augen erregt werden. Das linke Auge empfängt ein gelblich-rothes Licht, und das ihm angehörige Bild des kleinen farblosen Feldes erscheint deshalb trotz des violetten Grundes blaugrün, das andere Auge empfängt blaues Licht, und das ihm zugehörige Bild des grauen Feldes erscheint darum gelb, nicht gelb-grün, wie es der violette Grund nach der psychologischen Erklärung verlangte. — **W. Preyer, Ueber negative Empfindungswerthe. S. 29.** In den Jahren 1873—83 stand P. mit Fechner, dem Begründer der Psychophysik, im Briefwechsel in Betreff einiger schwierigen Fragen der Myophysik, der Erkenntnisstheorie und der Psychophysik. Fechner's Mittheilungen zeigen zum Theil besser, als seine veröffentlichten

Schriften, wie er die Grundlage seiner inneren Psychophysik zu befestigen wusste. Namentlich die Discussion der negativen Empfindungen, zu welchen seine logarithmische Massformel in dem Falle führt, dass der Reiz unter der Bewusstseins-Schwelle liegt, hat actuelles Interesse. — **S. Exner, Das Verschwinden der Nachbilder bei Augenbewegungen. S. 47.** Die Nachbilder entwickeln sich am besten bei starrem Blicke, verschwinden bei Augenbewegungen, um bei neuerlicher Fixation wieder aufzutauchen. Verf. ist der Ansicht, dass dies daher rühre, weil bei ruhendem Auge subjective und objective Eindrücke nicht zu unterscheiden sind, wohl aber wenn das Auge sich bewegt. Denn dann bleiben die objectiven an ihrem Platze, die subjectiven aber bewegen sich mit dem Auge. Neuerdings haben aber E. Fick und A. Gürber in einer Abhandlung über Netzhauterholung die Ansicht ausgesprochen, dass das Verschwinden der Nachbilder bei Blickbewegungen auf einer plötzlichen, kurzdauernden Erholung der Netzhaut beruhe, diese Erholung aber dadurch zu Stande komme, dass der Zug der Augenmuskeln den intraocularen Druck ändere, und dadurch die Circulation im Auge begünstige. Der Verf. hält jedoch an seiner Ansicht fest und führt dafür unter anderen folgende Gründe an. Es ist eine allgemeine Erscheinung, dass subjective Bilder überhaupt bei Blickbewegungen verschwinden, also auch jene, welche mit Ermüdung und Erholung der Netzhaut nichts zu thun haben, wie die Foveafigur, die Adernetzfigur, selbst die ‚mouches volantes'. Ferner ist das Zitterlicht (indem man z. B. durch die Speichen eines rotirenden Rades sieht) ein vorzügliches Mittel, die subjectiven Erscheinungen auch ohne Nicol am blauen Himmel zu sehen. Nach der Erholungstheorie sollte man sie aber in dieser Beleuchtung am wenigsten sehen. — E. Hering hat dieser Frage eine ganz neue Wendung gegeben, indem er in der oben skizzirten Abhandlung behauptet, das Verschwinden der Nachbilder hänge gar nicht von der Augenbewegung ab, sondern erfolge auch ohne diese ganz periodisch. — **H. Aubert, Die innerliche Sprache und ihr Verhalten zu den Sinneswahrnehmungen. S. 52.** Pathologische Erscheinungen beweisen, dass Aphasie und Agraphie ohne Störungen der Geistesthätigkeit, ohne Lähmung der Sinnesnerven und der zum Sprechen oder Schreiben gebrauchten Muskeln auftreten können, dass Aphasie vorhanden sein kann, ohne dass die Fähigkeit, Empfindungen und Gedanken durch die Schrift, auszudrücken, beeinträchtigt ist (Aphemie). Entsprechend kann eine Unfähigkeit zu schreiben eintreten (Agraphie, „Aphasie der Hand"). Die Alexie (Wortblindheit) bezeichnet die Unfähigkeit, Geschriebenes oder Gedrucktes zu lesen, während das Sprechen und Schreiben und jede andere geistige Thätigkeit bleibt. Schliesslich kommt es vor, dass ein Patient Gedrucktes und Geschriebenes abschreiben, Fehler, auf die er aufmerksam gemacht wird, darin corrigiren kann, ohne ein Verständniss davon zu haben. Aus der Gesammtheit dieser Erscheinungen ergeben sich dann für die „innere Sprache" (ausser dem percipirenden Sinnesorgane und dem Intellectcentrum) noch 4 Centren: 1. ein Sprachcentrum, 2. ein Sprechcentrum, 3. ein Schrift- und 4. ein Schreibecentrum, welche theils untereinander, theils mit den Sinnesorganen und dem Intellectcentrum durch Leitungsbahnen verbunden sein müssen. — **Th. Lipps, Ueber eine falsche Nachbildlocalisation und damit Zusammenhängendes. S. 60.** Wenn man den Blick von einem erhöhten Lichte rasch nach einem anderen

Punkte wendet, so scheint von dem Lichte nach der entgegengesetzten Seite ein heller Streifen auszugehen, nach oben, wenn man nach unten den Blick richtet, nach rechts, wenn die Augenbewegung nach links geht. E. Mach, der das Phänomen zuerst erwähnt, hält den Streifen für ein falsch localisirtes positives Nachbild des gesehenen Lichtes, worin ihm L. beistimmt. Während aber Mach die falsche Localisation aus einer unbekannten Einrichtung unseres Auges ableitet, sucht sie L. durch Urtheilstäuschung zu erklären. — **J. Schumann, Ueber das Gedächtniss für Complexe regelmässig auf einander folgender, gleicher Schalleindrücke. S. 75.** Dietze hatte unter Wundt's Leitung auf einander folgende Complexe von Schalleindrücken mit einander verglichen, um zu bestimmen, wie viele Vorstellungen gleichzeitig im Bewusstsein sein könnten. Sch. bestreitet die Beweiskraft dieser Versuche: „Werden, wie es bei den Untersuchungen von Dietze geschah, die Versuche in der Weise angestellt, dass öfters hintereinander mit derselben Normalgruppe operirt wird, so wird diese Gruppe, wie sie durch ihre Anzahl charakterisirt ist, in das motorische bzw. sensorische Gedächtniss aufgenommen. Während man nämlich im Allgemeinen nach jedem Schlage einen folgenden erwartet und die begleitenden Bewegungen vorbereitet, hört diese Erwartung und diese Vorbereitung nach mehrmaligem Operiren mit derselben Normalgruppe unwillkürlich mit dem letzten Schlage der Normalgruppe auf. Bei der Vergleichsgruppe hört dann ebenfalls die Vorbereitung und Erwartung auf, sobald die Anzahl der Schläge derjenigen der Normalgruppe gleich geworden ist. Folgt nun bei der Vergleichsgruppe noch ein Schlag oder eine Anzahl von Schlägen, nachdem die Erwartung zu Ende ist . . ., so hält man die Vergleichsgruppe für grösser . . . als die Normalgruppe." Sch. bestreitet also das gleichzeitige Bewusstsein von den vorausgehenden Pendelschlägen mit den nachfolgenden.

2. Heft. K. L. Schäfer, Ueber die Wahrnehmung und Localisation von Schwebungen und Differenztönen. S. 81. Die Schwebungen oder Stösse entstehen durch Interferenz von dissonirenden (einander nahe liegenden) Tönen, die Differenztöne durch Interferenz von grösseren (consonirenden) Intervallen. Es ist nun von Interesse zu untersuchen, aus welcher Richtung diese Töne gehört werden, wenn die beiden primären Tonquellen verschiedene Lagen zu den Ohren und verschiedene Stärke haben. Für die Schwebung fand Sch.: „Für die Localisation der Schwebungen zweier Töne ist bei ungleicher relativer Intensität der letzteren unter allen Umständen die Richtung und Entfernung, aus der uns der relativ lautere Ton trifft, massgebend. Ist die relative Intensität der Primärtöne gleich, so gehen die Schwebungen aus der Region zwischen den beiden Tonquellen hervor." Aus den Ergebnissen über die Differenztöne ist hervorzuheben, „dass man den Differenzton zwischen die Ohren verlegt, wenn beide Gabeln in der Medianebene aufgestellt sind, oder wenn die Primärtöne von verschiedenen Seiten derselben kommen, ihre relative Intensität aber gleich ist." — **H. Münsterberg, Die Association successiver Vorstellungen. S. 99.** Der Verf. ist der Meinung, dass zwischen aufeinanderfolgenden Vorstellungen keine Association sich bilden könne. Wenn nun doch nach allgemeiner Erfahrung durch Memoriren sich Wort an Wort reiht, eines das andere nach sich zieht, so hat M. dafür zwei Erklärungen. Es ist niemals bloss ein Wort im Bewusstsein, sondern mindestens zwei. Darum pflegt sich

zwischen beiden und so allen übrigen eine Simultanassociation aus. Ferner verbindet sich mit jeder Wortvorstellung eine Bewegung der entsprechenden Organe. Bewegungsassociationen sind aber, wie das Gehen, Clavierspielen zeigt, etwas Gewöhnliches. Vermittelst der sich anziehenden Bewegungen ziehen sich dann auch die ihnen entsprechenden (Wort-)Vorstellungen an. Zunächst führt er einen psychophysischen Grund für diese Theorie an. Es ist nicht einzusehen, wie eine Gehirnerregung eine folgende veranlassen soll; aber den Hauptbeweis stützt er auf seine psychologischen Experimente. Es wurden Versuche so angeordnet, dass M. von einer Reihe Buchstaben immer nur einen sah, also eine Gleichzeitigkeit des Bewusstseins von zweien ausgeschlossen war, und er bei dem successiven Anschauen von Buchstaben auf einer Wandtafel laut rechnen musste, also eine Association von Sprachbewegungen sich nicht bilden konnte. Der Erfolg war, dass über die Reihenfolge der Buchstaben 50—80 Mal mehr Irrthümer einliefen, als wenn die Einübung der Sprechbewegungen und das gleichzeitige Sehen mehrerer Buchstaben nicht ausgeschlossen war. — **W. Preyer, Ueber negative Empfindungswerthe von G. Th. Fechner (Schluss). S. 108.** Die Discussion wird, ohne eine Verständigung erzielt zu haben, abgebrochen. F. hält die negativen, aus seiner Massformel sich ergebenden Empfindungswerthe für „imaginär", nach Preyer bedeutet $-\gamma$ (in der Formel $\gamma = K \log \frac{R}{R'}$ für den Fall, dass $R' > R$, d. h. der angewandte Reiz unter der Schwelle liegt) zweierlei: erstens die positive Privatempfindung der Ganglienzellen, zweitens den Abstand dieses positiven Werthes von dem Ich-Bewusstsein.

3. Heft. W. Uhthoff, Ueber die kleinsten wahrnehmbaren Gesichtswinkel in den verschiedenen Theilen des Spectrums. S. 155. Bisher lagen nur Angaben über die kleinsten vom Auge wahrnehmbaren Objecte vor, welche in weissem, gemischtem Lichte gesehen werden; der Verf. stellte mit Hülfe von feinen Drahtgittern (0,0463 mm von der Mitte eines Drahtes bis zur Mitte des anderen) Versuche an, welche die kleinsten Gesichts-Winkel für einfarbiges Licht ermitteln sollten. Er fand für sein Auge bei allen Farben so ziemlich denselben Werth (vorausgesetzt, dass die Helligkeit der einzelnen Farben gleich gemacht wird), nämlich: kleinster Gesichtswinkel 27,6″, kleinstes Netzhautbild 0,002 mm. Für Prof. König waren die entsprechenden Werthe: 32″,8 und 0,00234 mm. Daraus zieht er mit v. Helmholtz den Schluss, „dass der Durchmesser der percipirenden Elemente in der Netzhautgrube jedenfalls nicht kleiner als 0,00234 mm und nicht grösser als 0,00468 mm für König ist, und für mich zwischen 0,002 mm und 0,004 liegt; denn der kleinste erkennbare Abstand zwischen den einander zugekehrten Rändern zweier Drähte beträgt = 0,00234 mm (König) und 0,002 mm (Uhthoff); würde der Durchmesser eines percipirenden Elementes noch kleiner sein, so müsste auch ein noch kleinerer Abstand von einem normalen Auge erkannt werden, da wir annehmen können, dass jedenfalls nicht mehr als 1 percipirendes Element von dem Bilde eines Stäbchens gedeckt zu sein braucht, um denselben als schwarzen Zwischenraum empfinden zu lassen. Auf der anderen Seite aber liegt auf der Hand, dass der Durchmesser des percipirenden Elementes grösser sein kann, als das kleinste Netzhautbild. . ." Volkmann hatte 147,5″ gefunden, weil er mit Spinnwebfäden experimentirte, die kein genaues Resultat zulassen. — **A. Döring, Die ästhetischen Gefühle. S. 161.** Der Verf. findet

das Wesen der Schönheit in einer „Sollicitation der Gefühle", in einer Befriedigung eines Grundbedürfnisses des Menschen. Aber „die Wirkung auf die seelischen Vermögen ist nur das universell wirksame Hülfsmittel und Vehikel, dadurch die fundamentale Stellung des Menschen zu den Gütern des Lebens und so indirect allerdings auch die Richtung ihres Strebens bestimmt wird."

2] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Redig. von R. Falkenberg. Halle, Pfeffer. 1890.

97. Bd. 1. Heft. G. Glogau, Ueber Goethe. Studie zur Entwickelung des deutschen Geistes. S. 1. Von einem Philosophen wird eine Lobrede auf Goethe gehalten, weil derselbe in der Entwickelung des deutschen Geistes eine Hauptrolle spielt, insofern er selbständigem Denken und individuellem Gefühle, gegenüber aufoctroyirten fremden Satzungen und Ueberlieferungen zu ihrem Rechte verholfen hat. „Allgemeine und nothwendige Grundtriebe der Menschennatur nämlich sind es, welche innerhalb des modernen Völkerlebens aus der Bahn gelenkt und an der Bewältigung einer fremden Gedankenwelt langsam verkümmert waren, ganz besonders in dem Deutschland des dreissigjährigen Krieges, die sich in ihm auf's Neue beleben und das geistige Band ausmachen, das alle Seiten seiner Persönlichkeit zusammenhält. Goethe hat in seinem tiefen Innenleben die Philisternetze, wie er sich ausdrückt, zerrissen, die aus dem modernen Culturzustande herausgesponnen, auf uns Spätgeborene doch immer wieder zurückfallen. So steht er für uns wie ein Befreier da, als ein mächtiges Urbild, an dem wir uns aufrichten und die feinsten Kräfte des Geistes anregen." Wenn schon die Zeitgenossen sich über seinen masslosen Egoismus beklagten, der schonungslos unschuldige Geschöpfe durch seine Lüsternheit in's Unglück stürzte, so stellt Glogau „diesen Urtheilen die Tragik des Menschenlebens entgegen". „Das Maulthier sucht im Nebel seinen Weg — so wie wir alle, sagt Fr. Vischer." Aus Goethe's Leben soll der Philosoph lernen, sich ganz und gar der Wirklichkeit hinzugeben; denn nur so eröffnet sich ihm die Wahrheit! — **J. Volkelt, Das Denken als Hülfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang. (II. Artikel.) S. 25.** Die Darwinistische „Anpassung" wird von Positivisten auch auf das Erkennen übertragen, und zwar nicht etwa bloss in dem Sinne, dass das Bedürfniss menschliches Erkennen erzeugt und entwickelt, sondern auch in erkenntnisstheoretischem Sinne: Das Erkennen hat seine Norm, Richtigkeit und Wahrheit in der Anpassung an die Erfahrung In der unbestimmtesten Form erklärt der Positivismus: Wissenschaft ist nichts anderes als Beschreiben der reinen Erfahrung, vollständige Abbildung der sinnlichen Thatsachen. Bestimmter besteht die geistige Arbeit im Unterscheiden und Subsumiren oder Verallgemeinern. Da aber diese Thätigkeiten noch ganz ziellos sind, so erhält die wissenschaftliche Arbeit ihre bestimmte Richtung durch „die Anpassung an die Erfahrung". Das ist nicht etwa so zu verstehen, dass unser wissenschaftliches Denken um so vollkommener ist, je mehr es den Thatsachen entspricht — so nimmt auch der Rationalist die Erfahrung zur Erkenntnissnorm —: sondern so, dass diejenige Gedankenverbindung als die beste und also die richtige anzusehen ist, welche am bequemsten ist, den geringsten Kraftaufwand erfordert, am meisten Lust bringt; so besonders Avenarius in seinem Schriftchen: „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten

Kraftmasses." Mit dieser Norm verbindet sich noch eine andere: die des praktischen Erfolges: Wahr ist diejenige Gedankenverbindung, welche am besten sich im Leben bewährt. So besonders Mach („Die Mechanik in ihrer Entwickelung" und „Beiträge zur Analyse der Empfindungen"), der beide Kriterien fortwährend durcheinander wirft, und gelegentlich mit ihnen noch zwei andere verbindet: „Vollständige Nachbildung der sinnlichen Thatsachen", die dem „Vervollständigungstrieb" entstammt, und Beständigkeit der Gedanken. Wir haben ein Causalitätsbedürfniss, das darin besteht, schwächere Gedanken durch stärkere zu stützen. Ebenso vermischt Shute („Grundlehren der Logik") beide Formen des Anpassungsprincips. So erklärt er z. B. den Causalitätsbegriff dem Bestreben, zwei Ereignisse so zusammmen zu ordnen, dass das erste als das Zeichen des zu erwartenden zweiten gelten kann; denn es frommt dem Menschen, „wenn er sich auf die Erscheinungen vorbereitet, ehe sie kommen." Die Constanz des Naturlaufs ist darnach nicht objectiv, sondern die Thatsachen der Erfahrung werden von uns so gruppirt, dass wir dabei existiren können, was ohne Constanz nicht möglich wäre. Daneben besteht ihm die Gewissheit in der Schnelligkeit des Uebergangs von einer Vorstellung zur andern, der Zweifel in einer schwerfälligen Gedankenverbindung: dies ist offenbar das Princip des kleinsten Kraftaufwandes, das doch mit dem des Erfolges häufig in geradem Gegensatze steht. Ein Anhänger der Shute'schen Philosophie ist auch Uphues. Während dieses ökonomische Erkenntnissprincip mehr den Nutzen und die Bequemlichkeit im Auge hat, setzt Schubert-Soldern ausdrücklich das Kriterium der Wahrheit in die Lust der Vorstellungsverbindungen. Damit verbindet sich aber unvermittelt der andere Gedanke, dass wir den Drang in uns fühlen, „Lücken" durch Beobachtung auszufüllen, weiter, dass „die ganze Wissenschaft, jede Kenntniss, alle Einsicht nur eine Aufsuchung von causalen Vorstellungs- und Wahrnehmungsbeziehungen zum Zweck von Lusterzeugung und Unlustvermeidung ist." Kaftan („Das Wesen der christlichen Religion") stimmt mit Mach darin überein, dass die Bewegungen des Denkens sich dem praktischen Erfolge und Interesse anzupassen haben. Unter dem praktischen Erfolge verstehen sie die Tüchtigkeit im Kampfe um's Dasein, die Bethätigung des Selbsterhaltungstriebes, den Nutzen der Menschheit, die Beherrschung der Natur durch den Menschen. Nach Keibel („Werth u. Urspr. der philos. Transscendenz") führt uns das logische Recht nie über das ‚hic et nunc' hinaus; wir müssen aber der Causalität Gültigkeit zuschreiben, weil wir nur so existiren können. Boltz („Ethik als Wissenschaft") bestimmt die Aufgabe der Wissenschaft dahin, das Thatsachenmaterial genau kennen zu lernen und so zu ordnen, dass die Natur am besten dadurch beherrscht werden kann. Auch der Theologe Herrmann („Die Religion im Verh. z. Welterkennen u. z. Sittlichkeit") lässt die Naturwissenschaft die „Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur machen", weil „der fühlende und wollende Mensch die Natur beherrschen will". Für die Metaphysik ist ein Willensentschluss die Gewissheitsquelle; aus dem „praktischen Bedürfniss" der mechanischen Weltbeherrschung werden alle Vorstellungen über die Welteinheit geboren. — Volkelt unterzieht alle diese Wendungen des positivistischen Gedankens einer scharfen und eingehenden Kritik, die sie kaum verdienen. Insbesondere zeigt er, dass sie alle Wissenschaft unmöglich machen, wenn nicht ein anderes Kriterium der Gewissheit, das der logischen Denk-

nothwendigkeit in Anwendung kommt. — **H. Bender, Ueber das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwicklungsprocess des sittlichen Gedankens. S. 67.** Der Verf. unterscheidet scharf zwei Fragen, die zum Schaden der Ethik häufig miteinander verwechselt worden seien: 1. die Frage nach dem objectiven Grundprincip der Sittlichkeit, 2. die Frage nach „den subjectiven und objectiven Grundlagen der sittlichen Gesinnung". In diesem Hefte wird erstere behandelt. Der Verf. kommt zu folgendem Resultate. Der Begriff des Allgemeinwohls ist der höchste objective Bestimmungsgrund des sittlich reinen Willens. Darnach ist das höchste Gut das allgemeine Wohl Im objectiven Sinne ist daher jede Handlung sittlich gut, die diesem Zwecke dient. „Im subjectiven Sinne, d. h. der Absicht nach ist sittlich gut nur diejenige, die aus einer uneigennützigen, der schuldigen Berücksichtigung fremder Interessen geneigten Gesinnung und also entweder aus einem unbewussten Bedürfniss oder aus der bewussten Absicht, Anderen gerecht zu werden, hervorgeht."

2. Heft. **K. Joel, Zur Geschichte der Zahlprincipien in der griechischen Philosophie. S. 161.** Der Verf. ist der Meinung, dass die Philosophie im Allgemeinen wie jedes System insbesondere durch Zahlen charakterisirt werde. Bekannt ist die Dreitheilung bei Kant, welche mit den synthetischen Urtheilen a priori, dem Kerne seines Systems, auf's innigste zusammenhängt. So will er denn die griechische Philosophie nach Zahlen nicht gerade als deren leitenden Principien, wohl aber als charakterischen Stilformen charakterisiren. Er behauptet und sucht im Folgenden zu begründen, „dass die Principien des Monismus und der Antithetik auch für Heraklit und die Eleaten gelten, dass die übrigen Vorplatoniker von Empedokles an insgesammt pluralistische Antithetiker sind und endlich, dass die Antithetik zur Ueberwindung gelangt in Plato's triadistischer Philosophie." — **H. Bender, Ueber das Wesen der Sittlichkeit. . . S. 228.** II. Abschn.: »Von den Grundlagen der Sittlichkeit und dem Ursprung und natürlichen Entwickelungsprocess des sittlichen Gedankens.« Ursprünglich ist nach dem Verf. jeder Mensch Egoist (wenigstens naiver). Mit zunehmender geistiger Reife betrachtet er die Welt mehr objectiv und findet, dass auch Andere Lust und Unlust empfinden und erstere als Gut und letztere als Uebel betrachten. In der Stunde nun, wo die Vernunft zum ersten Male urtheilte: „Fremde Lust ist auch Lust und als solche an und für sich betrachtet ebenso gut und begehrenswerth — und fremde Unlust auch Unlust und als solche an und für sich betrachtet ebenso schlecht und verabscheuungswerth wie die eigene", wurde die moralische Welt geboren. Verf. meint, wegen der Einfachheit und Selbstverständlichkeit jenes Urtheils sei es meist übersehen worden. — **Hayd, Die Wissenschaft des Wissens von W. Rosenkrantz. S. 264.** Der Philosoph R., der sich selbst einen Anhänger oder einen Weiterführer Schelling's nennt, ist nach dem Verf. viel zu wenig bekannt und gewürdigt, von den Anhängern der Scholastik sehr verkannt worden. Ohne Polemik und Apologie will er sein System darstellen. Nach einer Einleitung bietet Rosenkrantz zuerst eine Analytik, welche H. ausführlich darlegt. R. theilt nämlich sein Werk I. in Analytik, oder die Lehre vom menschlichen Wissen im Allgemeinen, und II. die Synthetik, von den besonderen Gegenständen des menschlichen Wissens. Letztere konnte er nicht mehr bearbeiten, gab sie aber compendiös als „Principienlehre" heraus; sie gedenkt H. ein anderes Mal zu besprechen.

98. Bd. 1. Heft. W. Schuppe, Ueber Wahrnehmung und Empfindung. S. 1. Der Verf. übt eine vernichtende Kritik an der gleichnamigen Schrift von G. K. Uphues. Der allgemeinste Tadel ist, dass U. empirische Psychologie treiben will, und doch die Erkenntnisstheorie bei ihm die Hauptsache ist; und diese Hauptsache findet Sch. nicht radical genug. — **Hayd, Die Wissenschaft des Wissens von W. Rosenkrantz. S. 39.** Im vorigen Hefte waren die Elemente des Wissens (Subject, Object, Vorstellung, welche letztere den Gegensatz zwischen den beiden ersteren aufhebt) behandelt worden. Hier kommt die Entstehung und der letzte Grund des Wissens zur Sprache. Als solcher wird die menschliche Vernunft bezeichnet. Höchstes Princip der Philosophie ist das unbedingt Seiende oder als Satz: Das unbedingt Seiende sei! Das unbedingt Seiende ist Wille, als Einheit von Sein und Macht. „Wir können daher die Einheit von Macht und Sein im unbedingt Seienden göttlichen Willen nennen." — **C. Weiss, Ueber C. Pünjer's Grundriss der Religionsphilosophie. S. 52.** Wenn man die Religionsphilosophen in solche eintheilt, welchen die Theologie der Religion vorgeht, d. h. welche wie Hegel den Nachdruck auf die Gotteserkenntniss legen, und solche, welchen wie Schleiermacher die Religion die Grundlage der Theologie ist, so gehört P. zu letzteren. Er erklärt den Ursprung der Religion aus dem Gefühle. Der Fromme verspürt Lust und Unlust wechselnd in sich; als die unbekannte Ursache derselben denkt er sich Gott, dessen Hauptattribute darum Macht und Güte sind. Gott nimmt gemüthlichen Antheil an den Geschicken der Menschen und vermag dieselben auch zu lenken. Im Uebrigen sei die annehmbarste Form des Gottesbegriffes die Geistigkeit und Persönlichkeit.

3] Philosophische Monatshefte. Von P. Natorp. Heidelberg, Weiss. 1890.

26. Bd. 7. u. 8. Heft. A. Döring, Ueber den Begriff des naiven Realismus. S. 385. Ed. v. Hartmann hatte den naiven Realismus durch folgende fünf Sätze charakterisirt: 1. Das Wahrgenommene sind die Dinge selbst, nicht ihre Wirkungen, noch weniger blosse Erzeugnisse der Einbildungskraft. 2. Das Wahrgenommene ist so an den Dingen, wie es wahrgenommen wird. 3. Auch die Causalität der Dinge aufeinander wird wahrgenommen. 4. Die Dinge sind so, wie sie wahrgenommen werden, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden. 5. Die Objecte der Wahrnehmung sind für alle Wahrnehmenden dieselben. Dagegen hat D. Verschiedenes einzuwenden und erklärt seinerseits: Der Realismus des naiven Standpunktes ist Realismus im weitesten Umfange und universellsten Sinne, d. h. die Annahme oder Voraussetzung, dass das Correlat der Bewusstseinserscheinungen völlig mit diesen übereinstimmt. Diese Voraussetzung ihrem Princip nach auf eine allgemeine Formel gebracht, die alle vereinzelten Positionen einschliesst, lautet: „Die Voraussetzung, dass alle mit dem Wahrnehmungsbilde verbundenen Nebenvorstellungen zutreffend sind, ist naiver Realismus." Solche Nebenvorstellungen sind unter andern Existenz eines Correlats überhaupt; Gleichartigkeit desselben mit dem Wahrnehmungsbilde nach numerischer Beschaffenheit, zeitlicher Succession und Qualität, letztere einschliesslich des Zusammenseins der Qualitäten im gleichen Sinne, wie dies wahrgenommen oder wahrzunehmen geglaubt wird. Zu diesen Nebenvorstellungen, die die Wahrnehmung

selbst betreffen, kommen noch solche, welche das Dasein der Correlate, abgesehen vom Momente der Wahrnehmung, betreffen. Dahin gehören: Es wird ihnen ein Beharren nach der Wahrnehmung beigelegt. Als einheitlicher Träger einer Mehrheit von Beharrenden gilt das Ding. An der Dingvorstellung haftet auch die Vorstellung der Verursachung. Dem naiven Realismus ist der dreifache Fortschritt der Reflexion in Bezug auf das erkenntnisstheoretische Problem noch fremd: die erste und nächste Reflexionsstufe die der soeben vollzogenen Ablösung der begleitenden Nebenvorstellungen hinsichtlich des Correlats von dem reinen Vorstellungsgehalt selbst; die zweite Stufe die der Aufdeckung der unbewussten Processe, denen diese Nebenvorstellungen ihr Dasein verdanken; endlich die dritte Stufe die der kritischen Prüfung der so aufgedeckten Processe auf ihre objective Berechtigung, aus der die kritisch begründete Stellung zum natürlichen Process sich ergibt, nämlich entweder realistische Zustimmung oder skeptische Zurückhaltung oder idealistische Ablehnung oder ein gemischtes Verhalten. Um den naiven Realismus gegen coordinirte Arten des Realismus abzugrenzen, bemerkt D., dass er eigentlich gar kein System ist, sondern eine Voraussetzung, andererseits sind auch die coordinirten Arten nicht einander gleichberechtigt, sondern stellen Standpunkte in ihrer Stufenreihe dar, welche den Stufen der fortschreitenden Erkenntniss von den Schwierigkeiten des Problems entsprechen. Die erste Hauptstufe ist jene unwissenschaftliche Theorie, welche wir oben Ed. v. Hartmann als naiven Realismus schildern hörten. Die Hauptschwierigkeit des Problems, die Transscendenz des Objectes, vermöge deren für die Entstehung der Vorstellungen nur der Causalnexus in Anspruch genommen werden kann, ist ihr noch nicht aufgegangen. Die zweite Hauptstufe, der dogmatische Realismus der Identification oder doch Aneinanderrückung von Vorstellung und Object wird vertreten durch v. Kirchmann, Riehl, Wundt. Hier ist die Erkenntniss aufgegangen, dass bei angenommener Transscendenz des Objectes ein streng wissenschaftliches Hinauskommen über den absoluten Skepticismus wegen der Bestreitbarkeit der Realität des Causalnexus unmöglich ist. Die dritte Stufe hat zur Voraussetzung die volle Anerkennung der Transscendenz des Objectes und sucht von hier aus durch positive Kritik eine Begründung der realistischen Hypothese: Das ist der „transscendentale Realismus" Ed. v. Hartmann's. D. möchte ihn lieber einen transscendentalen Realismus der Präformation nennen, d. h. der Uebereinstimmung prästabilirter Harmonie zwischen unserm causalen Denken und dem realen Causalnexus, zwischen der Uebereinstimmung der Welteinrichtung mit der durch unsere intellectuelle Organisation unserm Denken vorgeschriebenen Nothwendigkeit. — **E. Wille, Verbesserung einiger Stellen in Kant's Kritik der reinen Vernunft. S. 399. — Th. Ziegler, Zwei Ethische Systeme der Gegenwart. S. 403.** Gemeint sind die unsern Lesern durch Recensionen im „Philosoph. Jahrb."[1]) bereits bekannten Ethiken von H. Höffding und F. Paulsen. Sie werden in folgender Weise einander gegenübergestellt, beziehungsweise mit einander parallelisirt: Der Erstere, der früher schon in seiner „Grundlage der humanen Ethik" so geistvoll das Gegenspiel von Autorität und Freiheit in der Entwickelung des Sittlichen aufgezeigt hatte, erscheint uns heute wie damals radical realistisch

[1]) S. III. Bd. (1890) S. 90 ff. 188 ff.; 440 ff.

und daneben doch idealistisch warm, fast heissblütig; der Andere aristokratisch vornehm und kühl, conservativ vorsichtig überall Vermittlung suchend — und mit Anschluss an das Bestehende; und andererseits die Arbeit des Ersteren auch da, wo er auf Tagesfragen eingeht, philosophisch fein und immer in einer gewissen abstracten Höhe sich haltend; Paulsen's Buch dagegen auf breitester empirischer Grundlage aufgebaut, so dass wir es bisweilen vergessen könnten, dass wir es mit einem philosophischen Werke zu thun haben; und diesem seinem concreten Inhalt entspricht auch die gemeinverständliche, geistreiche essayartige Haltung des Buches in Form und Ton und daher freilich manchmal der Eindruck, als würden die schwierigsten Probleme nur gestreift. Und trotzdem eine merkwürdige Uebereinstimmung beider Autoren nicht bloss in den Grundanschauungen, sondern selbst in Kleinigkeiten Gemeinsamkeit des Denkens; so, um nur Eines zu erwähnen, bei Beiden der Hinweis auf Dostojewsky's meisterhaften, das Böse in seiner Entstehung und Wirkung so tief erfassenden und darstellenden Roman „Schuld und Sühne". Und ebenso lehnen Beide fast in wörtlich übereinstimmender Motivirung die Bezeichnung „utilitaristisch" für ihre utilitaristische Ethik ab. Paulsen nennt seine Ethik lieber „teleologisch", und Höffding baut die seinige noch directer auf dem Princip der allgemeinen „Wohlfahrt" auf. — **F. Staudinger, Der Ursprung der Sittlichkeit von H. Münsterberg. S. 436.** Die Auffassungen Münsterberg's über Wesen und Genesis der Sittlichkeit, welche den Lesern des ‚Jahrbuchs' bereits bekannt sind,[1]) findet denn doch auch St. zu radical. Insbesondere rügt er die rein subjective Fassung des Sittlichen als eines Thuns, das ohne Rücksicht auf Erfolg nur um eines Gebotes willen stattfindet. Es bedarf eines objectiven Grundes, der das vernünftige Wesen zur Achtung vor dem Gebote bestimmt. „Dieser Grund ist nach St.'s Ueberzeugung der uns immanente Trieb nach Ordnung und Uebereinstimmung, der aus der Einheit unseres Bewusstseins nothwendig herausfliesst. Hierin ist das Element gegeben, welches einerseits eine objective Ordnung hervorbringt, andererseits das Subject zur Ehrfurcht vor deren Gebote bewegt, sobald es diese Ordnung in ihnen verkörpert glaubt." Darum hat es nie Menschen ohne Sittlichkeit gegeben und wird es nicht geben, wenn auch einmal Alles aus Neigung geschehen sollte. — **F. Jodl, Philosophische Güterlehre von Dr. A. Döring. S. 441.** Nach Jodl's Urtheil liegt hier die erste systematische Widerlegung des Pessimismus vor, eine zusammenhängende Glückseligkeitslehre. Das nächste Ziel der Schrift wäre demnach: „Aus der organischen Einrichtung der menschlichen Natur und aus der vorhandenen Einrichtung des Weltlaufs ergibt sich das nothwendige Nebeneinanderbestehen von Lust und Unlust, als allgemeine Möglichkeit des Bewusstwerdens unserer Zustände in der Form des Gefühls und das Vorhandensein einer Mannigfaltigkeit von Gütern und Uebeln." Der „Feuerkreis" des Lebens, den Schopenhauer so drastisch geschildert, kann wenigstens an einer Stelle, auf dem Gebiete des Sittlichen durchbrochen werden; das Princip der Sittlichkeit ist Glückseligkeit — Selbstachtung. Auch das Christenthum soll dieses autonome Moralprincip nicht gänzlich verleugnet haben, indem nicht selten die jenseitige Glückseligkeit in dem ewigen Reiche Gottes hier auf Erden gesucht worden sei. Diesen Gedanken glaubt J. durch die Bemerkung ver-

[1]) Vergl. II. Bd. (1889) 4. H. S. 453 ff.

vollständigen zu müssen, dass der christliche Gott, der als Gebieter des Sittengesetzes gedacht werde, doch nur das „projicirte ideale Ich" darstelle! Dem sonderbaren Einfall D.'s, die Güterlehre als den Mittelpunkt aller Philosophie zu fassen, und die besonderen philosophischen Wissenschaften wie die Psychologie gar nicht als Philosophie gelten lassen zu wollen, muss doch selbst J. trotz seiner Abneigung gegen die alte Metaphysik einige Bedenken entgegenhalten. — **P. Natorp, 1) Platon's Technik an Symposion und Euthydem nachgewiesen, 2) De Platonis prooemiis academicis academicum prooemium, 3) Platon's akademische Schriften von L. v. Sybel. S. 449. — Derselbe, Akademika, Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schule von F. Dümmler. S. 458. — Derselbe, Die Erkenntnisstheorie der Stoa von L. Stein. S. 468. — R. Euken, Frohschammer's Thomas von Aquino. S. 478** E. hält es für schwer, eine sachgemässe Darstellung der Thomistischen Philosophie zu geben; die Weltanschauung des 13. Jahrhunderts sei uns so fremd geworden, dass man sich schwer in dieselbe hineindenken könne. Um so geeigneter für diese Aufgabe erscheine darum Frohschammer, der von Jugend auf in diese Philosophie eingelebt, sich doch ein selbständiges Denken bewahrt habe. Das Endurtheil lautet: „Mag man im Einzelnen gelegentlich abweichen und für das Ganze eine strengere Concentration auf die geschichtliche Aufgabe wünschen, das Gesammtbild der Thomistischen Philosophie muss man anerkennen und dem Verfasser für seine Entwerfung Dank wissen. Wer sich über die Art und den Inhalt des Thomistischen Denkens an der Hand eines tüchtigen Führers orientiren und über ihr Verhältniss zu dem, was jetzt die Menschheit bewegt, Klarheit gewinnen will, der darf dieses Buch nicht unbeachtet lassen." — Was von diesem Urtheil zu halten ist, kann der Leser schon aus den wenigen Proben, welche wir aus dem Buche im „Philos. Jahrb." mitgetheilt haben,[1]) ersehen.

9. u. 10. Heft. Joh. Zahlfleisch, Das natürliche Denken auf Grund des Analogieschlusses. S. 513. Der Verf. glaubt einen namhaften Beitrag zur Reform der Logik zu liefern, indem er den Analogieschluss, der in Metaphern, Anspielungen und andern Redensarten des alltäglichen Lebens eine so wichtige Rolle spielt, zur Grundlage alles Denkens oder Schliessens macht. Da die Begriffe, wie er meint, keinen fest umschriebenen Inhalt haben, so kann man nicht schliessen $a + b + c = V$, $a' + b' + c' = V'$, also $V = V'$, sondern $a + b + c = V$, $a' + b' + c = V'$. Also sind V und V' gleichartig. a, b, c bedeuten die Merkmale des Begriffes V, und ebenso a', b', c' die des Begriffes V'. Das Schlussverfahren ist also nie ein endgültiges, auch kein objectives, sondern vielmehr auf psychologischen Gesetzen beruhend. Der Verf. macht sich selbst den Einwand: „Wenn man nur den jeweiligen Merkmalsanalogien folgen dürfte, dann wäre dem Subjectivismus Thür und Thor angelbreit geöffnet. Denn wo bliebe da die Sicherheit im Denken?" — Allerdings. — **A. Bauer, Ed. Zeller als Religionsphilosoph. S. 336.** Unter den täglich sich mehrenden Religionsphilosophen hat der berühmte Geschichtsphilosoph Zeller ein namhaftes Wort mitzusprechen. Den zweiten Band seiner „Vorträge und Abhandlungen" eröffnet er mit dem Aufsatze: „Ueber Wesen und Ursprung der Religion." Damit ist er nur zu einer alten, ja zur ersten Liebe zurückgekehrt. Denn schon in seinen

[1]) III. Bd. (1890) S. 208 ff.

Tübinger „Theologischen Jahrbücher“ (1842) findet sich ein Aufsatz mit gleicher Ueberschrift: „Das Wesen der Religion“. Nur nahm er hier einen mehr dogmatischen Standpunkt ein, während er in dem neueren Aufsatze, wie schon der Zusatz: ‚Ursprung der Religion‘ beweist, den objectiven, historisch kritischen Standpunkt vorzieht. Es hängt dies mit der inneren Entwickelung Zeller's selbst zusammen. Früher Hegelianer, ist jetzt sein Losungswort: „Zurück auf Kant!“ B. schliesst sein Referat mit den Worten: „Gerade der letzte Abschnitt bei Zeller wirkt wohlthuend durch die energische Vertheidigung des selbständigen Rechts der Religion und ihrer Bedeutung und verdient die dankbarste Würdigung. Aber die Widersprüche, die aus dem Boden einer naturalistischen oder auch intellectualistischen Fassung des Religionsbegriffes stammen, sind auch hier nicht gehoben, ebensowenig als der deistische Charakter des Gottesbegriffes, wie gerade die Aeusserung über die Offenbarung zeigt.“ Diese Aeusserung lautet: „Wer die Religion als eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit vom Himmel herabkommen lässt, der muss folgerichtig ihre erste Gestalt für die einzig berechtigte halten.“ — **Th. Ziehen, Beiträge zur experimentellen Psychologie von H. Münsterberg. S. 603.** Bekanntlich besteht zwischen der Wundt'schen Schule und Münsterberg eine Differenz in Betreff der Deutung der Verkürzung der Reactionszeit, wenn die Aufmerksamkeit des Reagirenden auf die auszuführende Bewegung (musculäre Reaction) gerichtet ist, statt auf einen zu erwartenden Sinneseindruck, der als Signal für die Reaction dienen soll. Wenn nun M. auch die „einseitigen Associationsstudien der Engländer“ verwirft, so kann er sich doch auch mit der Wundt'schen Apperceptionstheorie, welche die einzelnen Acte des Reactionsvorgangs wenigstens bei complicirteren Reactionen aus intellectuellen Motiven im Bewusstsein sich abspielen lässt, nicht befreunden. Nach ihm ist alles, was der Thätigkeit und den Veränderungen des Bewusstseins zugeschrieben wird, nur Veränderung des Bewusstseinsinhalts: „Das Bewusstsein ist der durchaus passive Schauplatz der sich verändernden Empfindungen und Erinnerungsvorstellungen.“ Die Experimente M.'s sollen dem Nachweis dieser Fassung des Bewusstseins gewidmet sein. Ueber den Erfolg fällt Z. folgendes Urtheil: „Mit grossem Geschicke deckt M. die Widersprüche auf, welche der Wundt'sche Apperceptionsbegriff enthält. Er kommt hierbei zu der zuerst von den englischen Psychologen scharf hervorgehobenen Forderung, dass auch die s. g. apperceptiven Vorgänge im Grunde Associationsvorgänge sind. . . . Immerhin wird die Ueberflüssigkeit der Apperceptionshypothese durch diese erste Versuchsreihe sehr entschieden gezeigt, indem ein von Wundt sehr entschieden betonter Unterschied der associativen und apperceptiven Vorgänge (nämlich das Vorkommen resp. Fehlen verkürzter Reactionen) hinweggeräumt wird.“

27. Bd. 1. u. 2. Heft. P. Natorp, Quantität und Qualität in Begriff, Urtheil und gegenständlicher Erkenntniss. Ein Kapitel der transcendentalen Logik. **S. 1.** Der Verf. will nicht über Logik schreiben, sondern selbst ein Stück Logik liefern, und zwar eine Erklärung der Synthese des Mannigfachen zur Einheit im Bewusstsein, selbst auf die Gefahr hin, dass er ebensowenig Verständniss dafür finde wie Kant. Die Urgestalt der Erkenntniss ist ihm die synthetische Einheit, die noch nicht Begriff und nicht Urtheil, sondern, ein Analogon zu beiden, sie in ungeschiedener Indifferenz in sich schliesst. Der

Ausdruck derselben ist nicht: A = B, allenfalls: X = A, richtiger, da es noch keine Gleichung, weil keine Identität gibt, ein Symbol wie: $\left.\begin{matrix} X_1 \\ X_2 \\ \vdots \end{matrix}\right\rangle$ A. Nämlich: ein vorerst inhaltlich noch nicht Bestimmtes (X_1) und ein zweites, drittes solches (X_2, X_3) — werden als in irgend einem Sinne dasselbe erkannt und dadurch die begriffliche Identität A selbst zuerst gesetzt, für die Erkenntniss geschaffen. In dieser Formel repräsentiren X_1 X_2 . . . den Umfang, die Bestimmung A den Inhalt des Begriffs, jene die Quantität eines einfachsten Urtheils, diese dessen Grundqualität, die einfache Setzung einer Identität: „Wurzelt die Quantität in der Eigenthümlichkeit der synthetischen Einheit, ein Mannigfaltiges zu vereinigen, so ist die Qualität abzuleiten aus der Einheit dieses Mannigfaltigen im zusammenfassenden Blick des Geistes, also aus der Denkeinheit selbst. Wie auf jener der Umfang, so beruht auf dieser der Inhalt des Begriffs, d. h. die Begrenzung des geistigen Blicks durch die Bestimmtheit des Gesichtspunktes, unter dem das Mannigfache auf- und zusammengefasst wird — **E. v. Hartmann, Zum Begriff des naiven Realismus. S. 32.** A. Döring hatte in einer früheren Abhandlung[1]) der „Philos. Monatshefte" dem Verf. vorgeworfen, dass er allen Realismus ausser dem transscendentalen in eine Gruppe zusammengeworfen und diese als naiven Realismus bezeichnet habe, womit der logische Gegensatz der Naivität und Reflexion verwischt und verschoben werde. Dagegen erklärt nun H., dass nur der transscendentale Realismus die kritische Reflexion auf das eigentliche Erkenntnissproblem, die Transscendenz des Objectes anwende. — **A. Döring, Bemerkungen zu vorstehendem Aufsatz. S. 38.** Döring erklärt dagegen: „Ich bezweifle keineswegs, dass dem Verf. nachträglich seine ursprüngliche Darstellung in der im vorstehenden Artikel entworfenen Gestalt erscheint, muss aber entschieden in Abrede stellen, dass es möglich war, letztere aus der ursprünglichen Darstellung herauszulesen."

4] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Von R. Avenarius. Leipzig, Reisland. 1890.

2. Heft. A. Döring, Was ist Denken? S. 121. Nachdem der Verf. den Mangel einer Begriffsbestimmung des Denkens bei den meisten Philosophen oder eine unzureichende Erklärung desselben bei Ueberweg, Lotze, Wundt u. a. constatirt hat, kommt er selbst zu folgender Definition: „Denken ist eine in einer spontanen Vorstellungsverknüpfung bestehende, einem werthvollen Zwecke entsprechende Zweckthätigkeit, bei der die Vorstellungsverknüpfung sachlich richtig oder unrichtig sein kann, und zwar ist sie die sachlich richtige Verknüpfungsweise." — Durch diese Definition wird wohl kaum Jemand klarer geworden sein, was Denken ist, als was Jedem das unmittelbare Bewusstsein über diesen ganz elementaren und darum nicht eigentlich zu definirenden Act des Geistes sagt. Auf dieses Bewusstsein muss sich D. nun doch endgültig wieder stützen, wenn er das Denken eine Verknüpfung nennt; denn was für eine Verknüpfung stellt das Denken dar? Jedenfalls nicht eine materielle, sondern eine gedankliche, im Denken vollzogene. Nicht klarer wird die Begriffsbestimmung durch

[1]) S. ob. 26. Bd. S. 385.

Darlegung ihrer einzelnen Momente, die zudem alle bestritten werden können. „Das erste Merkmal des Denkens wird sein, dass es Zweckthätigkeit, wenngleich unbewusste im Dienste eines für unser Dasein und Wohlsein werthvollen, nothwendigen Zweckes ist.“ Das zweite Merkmal bezieht sich auf die Adäquatheit, Angemessenheit, Zweckmässigkeit des Mittels. Ist also das Denken für das Gebiet einer Verknüpfungsweise die virtuos vollendete Function, so muss ihm unzweifelhaft als zweites Merkmal die teleologische oder praktische Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit des vollkommen zweckentsprechenden Mittels zukommen.“ Das dritte Merkmal ist das von Lotze zutreffend hervorgehobene ... der Wahrheit oder Richtigkeit der Verknüpfung. — Aber unser Bewusstsein und der allgemeine Sprachgebrauch lehrt unzweifelhaft, dass wir auch ganz werthlose, zweckwidrige, unrichtige Gedanken haben können, und auch dann „denken“. — **H. Höffding, Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität. (III. Artikel.) S. 165.** Der Verf. findet in der Association die allgemeine Grundform des Bewusstseinslebens. In dem Associationsprocess findet sich die zusammenfassende, vereinende Thätigkeit, die das Merkmal des Bewusstseins ist, wieder. Association ist schon dem Wortlaute nach Verbindung. In jeder Association construirt das Bewusstsein aus dem einzeln gegebenen Bewusstseinselement nach den gleichzeitig thätigen Principien der Aehnlichkeit und Berührung einen grösseren Zusammenhang. Die Association zwischen Theil und Totalität wird desshalb das fundamentale Gesetz der Vorstellungsassociation. In der Vergleichung, welche Verf. nach der Association behandelt, findet er nichts anders als die Aufmerksamkeit, welche sich auf zwei Vergleichungspunkte richtet. Diese Thätigkeit der Seele findet er selbst in der einfachen Empfindung, die ein Unterscheiden, ein Schätzen einschliessen soll. Die dazu erforderliche Aufmerksamkeit nennt er eine unbewusste! Neben dem unwillkürlichen nimmt er sodann ein willkürliches Vergleichen an, das er mit dem Denken identificirt. Das Charakteristische desselben liegt darin, dass der Wille die Associationen auf einen Zweck hinrichtet; wo der Zweck fehlt, da hat man, wie Hobbes bemerkt, Träume. Vier Momente sind also beim willkürlichen Vergleichen aus einander zu halten: 1. die Concentration der Aufmerksamkeit, die dem Associationsprocess eine bestimmte Richtung gibt, 2. der Associationsprocess selbst, 3. das Wiedererkennen und Festhalten der Vorstellungen, welche dem beabsichtigten Zwecke dienen, 4. die Verification des Wiedererkennens durch Deckungsversuche. Die Association ist also dem Verf. keine niedrigere Thätigkeit unter der Vernunft, sondern diese selbst. „Der Uebergang von unwillkürlicher zu willkürlicher Vorstellungsverbindung geschieht kraft der unwillkürlichen Association zwischen einem Gefühl und einer Vorstellung, durch welche ein Trieb, ein von der Vorstellung von einem Zweck geleitetes Streben ermöglicht wird.“ So glaubt der Verf. eine vollständige „Continuität“ des psychischen Lebens dargethan zu haben. In der That wäre nach dieser Darstellung Empfindung, Urtheil, Wille, Association, Vernunft ein und dasselbe. — **J. Petzold, Maxima, Minima und Oekonomie. (I. Artikel.) S. 206.** Enthält kritische Bemerkungen zu den hierher gehörigen Sätzen von Euler: „Princip der kleinsten Action“, von Gauss: „Satz des kleinsten Zwanges“, zu dem „Hamilton'schen Princip“, zu den verschiedenen Minimumsätzen Zöllner's, zu Fechner's ‚Princip der Tendenz zur Stabilität‘

zum „Princip des kleinsten Kraftmasses" von Avenarius. Im Allgemeinen hat er dagegen einzuwenden, dass sie Mechanik mit Metaphysik, insbesondere mit Teleologie verquicken. Die mechanischen Sätze sind ebenso selbstverständlich wie die geometrischen. „Mit einer sparsamen Arbeiterin" Natur haben sie schlechterdings nichts zu thun, wie man ja auch längst auf nutzlose Aufwendung ungeheuerer Kraftmengen aufmerksam geworden sei.

3. Heft. Chr. v. Ehrenfels, Ueber „Gestaltqualitäten". S. 249. Der Verf. weist nach, dass ein im Bewusstsein gegebener Complex von Empfindungen noch etwas mehr ist, als eine Summe jener Einzelempfindungen Es ist offenbar etwas ganz anderes, wenn *n* Bewusstsein je eine Partialempfindung haben, als wenn ein Bewusstsein *n* einzelne Empfindungen besitzt. Die Melodie ist offenbar noch etwas anderes, als eine Summe von Tönen, was schon daraus sich ergibt, dass dieselbe oder doch eine ähnliche Melodie aus verschiedenen, d. h. auf verschiedener Höhe der Tonscala (in verschiedenen Octaven) gesungenen Tönen bestehen kann. Wollte Jemand dagegen einwenden, die Bestandtheile der Melodie seien nicht einzelne Töne, sondern die bestimmten Intervalle, so gibt dies E. zu, nennt aber gerade die Aufeinanderfolge der Töne die zu ihrem Complexe hinzukommende Qualität. Ganz Analoges gilt von den Gestalten: die Wahrnehmung einer Figur ist noch etwas mehr als die Empfindung ihrer einzelnen Elemente: es kommt eine neue „Gestaltqualität" hinzu. Sie werden nun vom Verf. definirt: „Unter Gestaltqualitäten verstehen wir solche positive Vorstellungsinhalte, welche an das Vorhandensein von Vorstellungscomplexen im Bewusstsein gebunden sind, die ihrerseits aus von einander trennbaren (d. h. ohne einander vorstellbaren) Elementen bestehen." Auch auf anderen Sinnesgebieten, als auf dem des Auges und des Gehöres, finden sich diese Qualitäten, ja selbst auf geistigem Gebiete. Dahin gehört speciell die Relation und der Widerspruch. Allgemein theilt sie der Verf. ein in zeitliche und unzeitliche. Ihre Ausdehnung ist unermesslich: fast alle Worte (Substantiva, Verba) bezeichnen Gestaltqualitäten. Wie die Combinationskraft unserer Phantasie kaum Grenzen kennt, so also auch die Erzeugung von Gestaltqualitäten nicht. Jedoch ist der Verf. der Meinung, dass wenn sie auch etwas Positives sind, doch eine eigene Auffassung derselben von der Grundlage der Bewusstseinscomplexe verschieden nicht nothwendig ist Freilich sieht man oft vor lauter Bäumen den Wald nicht, und muss sich anstrengen, wie z B. bei der Deutung eines Bildes, den Sinn des Ganzen, also die Gestaltqualität zu erfassen, aber eigentlich geht hier die Anstrengung auf eine completere Auffassung der Elemente. — Der Grundgedanke dieser schönen Abhandlung scheint der alte Satz zu sein, dass das Wesen eines Compositum nicht bloss durch die Componenten, sondern auch durch die Art ihrer Verbindung bestimmt wird, dass aber keine eigene Verbindungs-Realität angenommen zu werden braucht. — **H. Höffding, Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität.** (IV. Art. Schluss.) V. Ueber den Begriff der psychischen Activität. Während der Sensualismus und die Associationspsychologie dem menschlichen Geiste nur Passivität zugestehen, Empfindungen und passiv durch Association verarbeitete Empfindungen, behauptet Maine de Biron, dass wir uns unserer Kraftanstrengung unmittelbar bewusst würden. H. gibt eine psychische Activität in der Aufmerksamkeit oder Concentration der Vorstellungen, auch Wille oder Apperception genannt, zu,

leugnet aber das unmittelbare Bewusstsein derselben. Denn Activität ist Causalität; diese können wir aber bloss erschliessen, nicht wahrnehmen. Die Concentration des Bewusstseins hat auch unzählige Grade. „Auf welchem Punkt des Gradmessers der Concentration, den wir hier aufstellen können, sollen wir uns nun den Zustand gelegen denken, welcher speciell die Benennung ‚Activitätsbewusstsein' sollte beanspruchen können?" „Ein je grösserer Theil der Ursache dessen, was in uns oder ausser uns geschieht, in uns selbst liegt, desto activer sind wir." Aber was ist mit dem „uns selbst" gemeint? Vor Allem keine Seelensubstanz, wie die monadologisch-spiritualistische Theorie will. Vielmehr: „Wir selbst oder unsere Natur sind auf jeder gegebenen Stufe diejenigen Eigenschaften und Dispositionen, in deren Besitz sich unsere Bewusstseinserscheinungen erweisen." — Eine Kritik dieser Theorie werden wir später geben. — **B. Kerry, Ueber Anschauung und ihre psychische Verarbeitung. (VII. Artikel.) S. 317.** Es werden die Ordinal- und Cardinalzahlen, nominalistische Auffassung der Zahl u. s. w. erörtert. — **J. Petzold, Maxima, Minima und Oekonomie. (II. Artikel.)** III. Zum Begriff der Entwickelung. **S. 354.** Die Factoren der Entwickelung sind Tendenzen und Concurrenz. „Das Resultat der Concurrenz von Tendenzen ist ein stationärer Zustand und der Weg, den die Resultante vom Beginn der Concurrenz bis zum Eintritt des Dauerzustandes nimmt, ist die Entwickelung." „Dabei findet ein Fortschritt zu immer grösserer Stabilität statt, denn jede folgende Modification macht fernere Aenderungen immer weniger wahrscheinlich." „Wir sehen: der Begriff der Dauer oder der Erhaltung der Systeme ist wichtiger, als der des kleinsten Kraftmasses oder der grössten Oekonomie; die Maximum-Minimum-Eigenschaften kommen erst in zweiter Linie in Betracht; das Princip der Tendenz zur Stabilität dringt am tiefsten in die Erscheinungen ein. Das Zöllner'sche Princip: Tendenz zur Coexistenz gleichartiger Zustände, muss darum genauer als „Princip der Tendenz zur Coexistenz zusammen verträglicher Zustände" gefasst werden.

4. Heft. A. Döring, Was ist Zeit? S. 381. Eine neue Methode des Verf.'s will in den dunklen Begriff der Zeit etwas mehr Licht zu bringen versuchen. Es ist der Schluss von der Wirklichkeit auf die realen Bedingungen der Möglichkeit eines Dinges. Das Wirkliche ist wohl zeitlich, aber nicht die Zeit selbst. „Denken wir uns aus dem gesammten Weltgeschehen nicht nur die Succession mit ihren möglichen Eigenschaften und Verhältnissen, sondern auch die Dauer des Jetzt, des Vorher und Nachher u. s. w., kurz alle zeitlichen Bestimmtheiten hinweg, so wäre das dann noch als Ingrediens der Welteinrichtung Verbleibende die Zeit selbst." Sie ist „das dem Zeitlichen zu Grunde liegende thatsächliche Ingrediens der Welteinrichtung, das auch beim Wegfalle alles Zeitlichen bestehen bleiben würde. Die Zahl ist nur ein ideales Moment der Welteinrichtung: gedachte Möglichkeit des Vielen. Raum und Zeit sind reale Bedingungen, „die thatsächlichen Daseinsnormen, das Weltgesetz, der Rahmen dieser unserer Welt, wie sie nun einmal ist. Beide können ihrer Natur nach nur als Bedingungen der durch sie möglichen Daseinsweisen und Daseinsformen selbst real sein, können aber nicht weggedacht werden, ohne die Möglichkeit dieser Welt aufzuheben." Der Verf. gibt zu, dass auch nach seiner neuen Erörterung über die Zeit, deren Wesen unfassbar bleibe. Sehr wahr bemerkt D., dass der

Process der Verzeitlichung des Unzeitlichen das grösste aller Welträthsel ist, das Du Bois Reymond leider in seinen Katalog nicht aufgenommen hat. — **J. Petzold, Maxima, Minima und Oekonomie. (III. Art.** Schluss.) IV. Der Stabilitätsbegriff auf rein geistigem Gebiet im Allgemeinen. **S. 417.** Der Verf. knüpft an die einschlägigen Arbeiten von Mach und Avenarius an: Nach ersterem ist alle geistige Thätigkeit Nachbilden und Vorbilden von Thatsachen in Gedanken. Daraus ergibt sich die Doppelaufgabe: Zerlegung der complicirteren Thatsachen in möglichst wenige und möglichst einfache, sodann Zusammenfassen möglichst vieler Thatsachen in eine übersichtliche Form. Ersteres nennt man erklären. Ein Naturgesetz ist nur ein „umfassender und verdichteter Bericht über Thatsachen" zur Entlastung des Gedächtnisses. Die ganze Wissenschaft ist ein geordnetes ökonomisches System, das alle unnöthigen Gedanken vermeidet und daher grösste Sparsamkeit der Denkoperationen zeigt. Die Mathematik, selbst die höchste, ist ökonomisch geordnete, für den Gebrauch bereitliegende Zählerfahrung. Wissenschaft ist „Anpassungsprocess an die Thatsachen". In der Welt haben wir lediglich einen Wechsel von Elementencomplexen, sie mit dem geringsten Gedankenaufwand, mit der grössten Oekonomie nachzubilden, ist Aufgabe der Wissenschaft: eine Minimumaufgabe. Nach Avenarius ist es gleichfalls Aufgabe der Wissenschaft, „die auf den verschiedenen Erfahrungsgebieten gegebenen Erscheinungen", d. h. die Welt begreiflich zu machen, was durch die Subsumtion des Besonderen unter einen allgemeinen Begriff geschieht. Das ist aber eine Kraftersparniss und eine Entlastung für die Seele. Darum liegt „in dem Princip des kleinsten Kraftmasses, wie im Allgemeinen der Grund aller theoretischen Apperceptionen, alles Triebes zu begreifen und aller begreifenden Wissenschaften, so im Besondern auch die Wurzel der Philosophie." Aufgabe der Philosophie ist es, die Welt in einem höchsten Begriffe zu denken, d. h. mit dem geringsten Kraftaufwand: darum bestimmt sich die Philosophie als „Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses." Dagegen erklärt nun P.: „Die Begriffsbildung und -anwendung ist eine Reactionsthätigkeit. Es hat auch etwas Missliches, der Fülle der Erscheinungen gegenüber von den begrenzten Mitteln des Denkens zu reden und von einem Versuch desselben, das reiche Leben der Welt wiederzuspiegeln. Erst wenn man das letztere zur Aufgabe des Denkens nimmt, kommt man zur Anschauung, dass ihm relativ nur geringe Mittel zu Gebote ständen. Das Denken will aber die Welt gar nicht ‚wiederspiegeln' und soll und braucht es darum auch nicht. Sein Zweck ist, mit den Dingen und Vorgängen in ein stabiles Verhältniss zu treten. Auch in „der asymptotischen Function des Bewusstseins" von Wernicke erkennt P. „die psychische Tendenz zur Stabilität" wieder. Darum schliesst er: „Nicht Maxima, Minima und Oekonomie, sondern Eindeutigkeit und Stabilität heben die Seiten der Wirklichkeit hervor, die für uns im Vordergrund des Interesses stehen müssen." — **A. Marty, Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung. (VII. Art.) S. 443.** Da M. der Gewohnheit eine wesentliche Bedeutung bei der Sprachbildung zuerkennt, sieht er sich veranlasst, die Polemik, welche Wundt gegen dieses auch von Darwin geltend gemachte Moment richtet, zu entkräften, und sodann die Wundt'schen Erklärungsprincipien, welche „zwischen genetischen und descriptiven Gesichtspunkten widerspruchsvoll schwankten", selbst zu widerlegen. Wundt nahm das verworfene Princip der

Gewohnheit selbst wieder zu Hilfe. Kussmaul will mit Steinthal die Sprache nativistisch, d. h. durch Reflexe erklären, nimmt aber Reflex in einem weiteren Sinne als Wundt; nach ihm ist die articulirte Sprache ein erlernter Reflex. Noch enger schliesst sich Paul („Principien der Sprachgeschichte") dem Nativismus Steinthal's an, nach welchem beim Urmenschen jeder besonderen Anschauung ein wohlarticulirter Reflexlaut als akustisches Bild der Anschauung entsprach. Vermöge der gleichen Organisation der verschiedenen Individuen wurde ziemlich der gleiche Reflexlaut bei allen durch denselben sinnlichen Eindruck erzeugt. Wo er aber nicht verständlich genug war, halfen die Geberden nach. Aber nach Marty kann auch er nicht um die empirische Seite herumkommen. Steinthal ist der Ansicht, der vorsprachliche Mensch habe nur thierische Anschauungen gehabt und sich erst durch die Sprachlaute zu „Allgemeinheiten" erhoben. Sprechen ist ihm „das allgemeinste und eigentliche Apperceptionsmittel; nicht primär ein Mittel der Verständigung mit Andern, sondern eine theoretische Angelegenheit des Einzelnen: eine „Art und Stufe des Denkens." „Selbstbewusstsein für den Sprechenden." Die ersten Sprachäusserungen sind ihm ein Lautwerden des Selbstbewusstseins als absichtlosen Ausbruch der Erinnerung; die erste Stufe der Sprache die „Benennung" der Anschauungen durch ein onomatopoetisches Gebilde. Ihre Erscheinungen sind „Ausrufe- oder Erkennungssätze" ohne Subject, wie: Feuer! Diebe! „Sprache ist diejenige pathognomische Reflexbewegung, welche auf rein theoretische Anschauungen erfolgt." Dagegen machte nach M. das Interesse einen bestimmten empirisch aufgetretenen Laut zum herrschenden. Die Gleichförmigkeit der Laute wurde durch das Interesse an der Verständigung erzielt. War er einmal eingebürgert, so konnte er kleine allmählige Umbildungen vertragen, und durch das Bestreben nach Kürze und Bequemlichkeit konnten sich unsere einfachen Laute und Lautverbindungen als conventionelle Symbole herausbilden.

5] Annales de philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Nouvelle série. Tom. XXI. (Octobre—Decembre). Paris, 1889.

J. M. Vacant. La théorie de la connaissance selon S. Thomas d'Aquin et selon Duns Scot. p. 1. Wenngleich die Lehre des hl. Thomas von Aquin, wonach das Allgemeine der eigenthümliche Gegenstand des menschlichen Verstandes ist, und die Ansicht des Scotus, welcher an der directen Erkenntniss des Besondern festhält, mit einander vereinigt werden können, wie in einer Reihe früherer Abhandlungen[1]) dargethan wurde, so sind die beiden sich gegenüberstehenden Theorien doch wichtig wegen der verschiedenen Principien, auf denen sie gründen und wegen der auseinandergehenden Consequenzen, zu denen dieselben führen. Verf. legt demgemäss den Zusammenhang dar, in welchem die verschiedenen Auffassungen der beiden Scholastiker rücksichtlich des Erkenntnissobjectes zu der von ihnen vertretenen Lösung zweier anderen metaphysischen Fragen steht, der Frage nämlich nach dem Verhältniss der von Beiden angenommenen Wesensconstitutive (Materie und Form) zu einander und nach dem Antheil, den das erkennende Subject und das erkannte Object an der Erkenntniss haben. Während nach Thomas durch die Einwirkung des „thätigen

[1]) Annales de philos. chrét. 1888. févr., mars, juin.

Verstandes' die Objecte erst actu intelligibel werden, und anderseits die durch die Abstractionsthätigkeit erzeugte ‚species intelligibilis' den ‚leidenden Verstand' aus der reinen Potenz zum eigentlichen Erkenntnissact überführt, gibt nach Scotus die intelligible Form dem aus sich schon zur Thätigkeit bestimmten Intellect einfach nur die Richtung auf dieses oder jenes Object. — Hieraus wird dann der Schluss gezogen, dass in der thomistischen Auffassung die Objectivität des Erkennens voll und ganz gewahrt bleibt, während die scotische sehr an Subjectivismus streift. — **Ch. Huit, Le Platonisme au moyen âge. p. 31, 160.** Fortsetzung der Geschichte des Platonismus bis zum zwölften Jahrhundert. Nur wenige Schriften Plato's hatten sich aus dem Alterthume zu den ersten Trägern der mittelalterlichen Speculation hinübergerettet. Aber weder Cassiodor und Boethius, noch Alcuin vermochten ein fruchtbares Studium derselben anzubahnen. Scotus Erigena, obwohl ein begeisterter Verehrer des grossen attischen Philosophen, verkehrt dessen Lehre, indem er dem Neuplatonismus des Proclus anheimfällt. Mit ihm theilt Remigius von Auxerre die Hinneigung zu den alexandrinischen Philosophen, während Gerbert sich bemüht, treu, soweit es einem Christen möglich, sich an Plato anzuschliessen. Eine der „herrlichsten philosophischen Gestalten des Mittelalters, dazu berufen, die unbestreitbare Verwandtschaft des Platonismus mit der geoffenbarten Theologie in helles Licht zu setzen", ist der hl. Anselm, der „den Reigen jener grossartig angelegten Männer einleitet, die mit der Doppelkrone des Philosophen und Theologen geschmückt sind." Seine Speculation ist im Grunde genommen, wie die seines Vorbildes Augustinus, platonisch im besten Sinne des Wortes. Indem er die Verirrungen der Neuplatoniker zu vermeiden weiss, versteht er es zugleich, die Gedanken Plato's zu vervollständigen und fruchtbar zu machen. Indessen nach einem so viel versprechenden Aufleuchten wiederum Verdüsterung des echten Platonismus durch die Philosophen des 12. Jahrhunderts! — **Ausonio Franchi, Philosophie scientifique et philosophie chrétienne. p. 48.** In seiner ‚Ultima critica' wollte Verf. seine früheren philosophischen Irrthümer widerrufen und die Gründe seiner Rückkehr zur christlichen Speculation darlegen. Die vorliegende Abhandlung bildet einen Theil dieser Schrift. (Cap. 2. § 1.) In seinen ‚Briefen an Prof. Bertini' hatte A. Fr. den Satz aufgestellt, die Einführung der modernen Philosophie sei bis zur Mitte dieses Jahrhunderts in Italien nicht möglich gewesen, weil es seither an wahrer „Gewissens- und Denkfreiheit" gefehlt habe. Was man vorher als Philosophie anpries, verdiente nicht den Namen von Wissenschaft, weil es seine Principien dem blinden Auctoritätsglauben entlehnte, der hinwieder auf keine rationellen Gründe sich berufen konnte: eitler ‚Dogmatismus'. Die Grundlosigkeit dieser doppelten von ihm früher gegen die scholastische Philosophie erhobenen Anklage erkennt Verf. in seiner Retractation an und verbindet damit eine gedrängte Darstellung der Grundlagen der christlichen Speculation und deren rationelle Rechtfertigung. — **J. Ragey, Saint Anselme professeur. p. 113, 226.** Die scholastische Methode eignet sich am besten zum Unterricht in der Wissenschaft. Anselm hat sie begründen helfen und dieselbe schon selbst zu einer Vollkommenheit erhoben, welche nur von Thomas übertroffen wurde. Zum Beweise dienen seine Schriften und seine persönlichen Eigenschaften. — **J. M. Vacant, L'objet de l'entendement d'après S. Thomas et d'après Duns Scot. p. 185, 269. — Ch. Huit, Les Arabes**

et l'aristotelisme. p. 281. Im Anschluss an die oben skizzirte Abhandlung über den Platonismus im Mittelalter werden die Anfänge des Studiums des Aristoteles bei den Arabern dargestellt, sowie die Wandlungen und Verdunkelungen wichtiger Theile seines Systems durch die muhammedanischen Philosophen.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Jahrbuch für Philosophie und specul. Theologie. Von Dr. E. Commer. Paderborn u. Münster, F. Schöningh. 1890.

IV. Bd. 3. Heft. E. Kadeřávec, Das Urtheil. S. 270. Eintheilung und gegenseitige Beziehung der Urtheile: Aquipollenz, Conversion u. s. w. — **M. Glossner, Die philosophischen Reformversuche des Nikolaus Cusanus und M. Nizolius; zweiter Theil: Der Empirismus des M. Nizolius. S. 312.** Die Bedeutung dieses Empiristen liegt nicht darin, dass er ein neues selbständiges System aufstellt, sondern in dem Ergebniss seiner Bekämpfung der logischen und metaphysischen Lehren des Aristoteles und der Scholastik; dies Ergebniss ist sensualistischer Empirismus. So hat sich denn dem Verf. ergeben, dass zwei gegen die Scholastik gerichtete sonst sehr entgegengesetzte Systeme zu den schwersten Irrthümern geführt haben: und darin liegt eine indirecte Rechtfertigung der scholastischen Philosophie. — **G. Feldner, Das Verhältniss der Wesenheit zum Dasein u. s. w. S. 346.** Es wird die Richtigkeit oder Wahrheit der dem hl. Thomas vindicirten Unterscheidung von Wesenheit und Dasein nachgewiesen.

4. Heft. M. Glossner, Apologetische Tendenzen und Richtungen. I. Artikel. Begriff und Aufgabe der Apologetik. **S. 397.** Berücksichtigt werden die apologetischen Schriften von Hettinger, Braig, Gutberlet, Schanz, Zigliara. Bei Schanz findet er eine Abhängigkeit von Kuhn in Betreff der angebornen Gottesidee, und einer damit zusammenhängenden Minderwerthung der Beweise für das Dasein Gottes und die natürliche Religion. Er findet es bedenklich, dass Sch. nur die grössere Angemessenheit des Christenthums nachweist, d. h. sich damit begnügt, dass es besser als jede andere Religion den menschlichen Bedürfnissen und Anlagen entspreche: womit die absolute Uebernatürlichkeit der Offenbarung und der absolute Charakter seiner Wahrheit gefährdet erscheine. Dagegen hebt er die Bestimmung des Wesens und der Aufgabe der Apologetik durch Zigliara lobend hervor Im Anschluss an diesen Verf. bezeichnet nun Gl. das Wesen der Apologetik durch ihr Object, nämlich durch folgende termini technici: Die Thatsache der Offenbarung bildet ihr directes und proportionirtes, der Inhalt derselben ihr indirectes, beide zusammen ihr adäquates Object. Als objectiver Formalgrund (objectum formale quod) derselben erscheint die Möglichkeit und Wirklichkeit einer übernatürlichen Ordnung. Den subjectiven Formalgrund oder das Motiv und Mittel, durch welches jenes Object aufgefasst wird, (objectum formale, quo; ratio formalis, sub qua) bildet die Vernunft unter den bestimmten geschichtlichen Einflüssen der thatsächlichen Welt-

ordnung. Wenn von diesem Standpunkte aus Gl. die Hettinger'sche Unterscheidung einer theologischen und philosophischen Apologetik nicht billigen kann, so noch weniger die Kuhn'sche Vermengung der Philosophie mit der Theologie. Kuhn hält nämlich einerseits das Geheimniss der allerhl. Dreifaltigkeit für ein wissenschaftliches Problem, andererseits meint er, die Vernunft könne das Dasein Gottes nicht philosophisch beweisen, sondern müsse unmittelbar Gott in sich wahrnehmen, also glauben. — **G. Feldner, Das Verhältniss der Wesenheit zu dem Dasein u. s. w.** II. Die Richtigkeit oder Wahrheit der Lehre des hl. Thomas. **S. 430.** Die in dem vorigen Artikel beigebrachten Stellen des hl. Thomas werden nunmehr auf ihre Wahrheit untersucht und auf folgende kurze Fassung zurückgeführt: I. Alles das, ohne welches man die Substanz eines Dinges erfassen kann, verhält sich zu dieser Substanz wie ein Accidens . . . das Sein wird von Gott allein wesentlich ausgesagt . . . von jeder Creatur hingegen sagt man es durch Antheilnahme aus, denn keine Creatur ist ihr Dasein, sondern sie hat das Dasein. So oft nun etwas von einem Andern durch Antheilnahme ausgesagt wird, muss sich daselbst etwas finden neben dem, was participirt wird. Daher ist in jeder Kreatur „ein Anderes" die Kreatur selbst, welche das Sein hat, und „ein Anderes" deren Sein." II. „Wesenheit und Dasein der Creaturen sind real unterschieden, denn das Geschöpf hat seine Wesenheit durch sich selber, sein Dasein aber durch ein Anderes. F. führt dann eine Anzahl Stellen aus Albert d. Gr. an, in welchen derselbe seinem grossen Schüler „vollinhaltlich beipflichtet." — **C. M. Schneider, Die Principien der Moraltheologie nach Thomas von Aquin. S. 451.** Der Verf. klagt über das Gezänke der heutigen Moraltheologen, ihre vielfache Principienlosigkeit. Dem P. Gury sucht er in der Begründung des Probabilismus: „Nulla obligatio, nisi de ea certo constat", einen Zirkelschluss nachzuweisen. Dagegen soll die Moralwissenschaft des hl. Thomas allein Heil schaffen, wie bereits Waffelaert in den ‚Tractatus theologici de Virtutibus Cardinalibus' damit einen glücklichen Anfang gemacht habe. — Ob ein Gegensatz zwischen unseren Moraltheologen und dem hl. Thomas besteht, mögen Andere beurtheilen. Jedenfalls legen auch sie dieselbe Zweckbesimmung des Menschen ihrer Moral zu Grunde, welche Schn. hier aus dem hl. Thomas entwickelt. — **G. Grupp, Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. I. S. 470.** Es kommen zur Darstellung: 1. Die atomistische Naturphilosophie der Neuzeit. 2. Die Erkenntnisstheorie des Cartesius und Locke. a) die Sinneserkenntniss; b) die Gewissheit und die Denkgesetze; c) das unmittelbare Wissen bei Aristoteles und Cartesius.

V. Bd. 1. Heft. P. O. Grillenberger, Zur Philosophie der patristischen Zeit. S. 1. Ueber die Unsterblichkeitslehre des Arnobius ergibt sich dem Verf. folgendes Resultat seiner Forschung: Dem A. ist im Christenthum die Sonne der Wahrheit soeben aufgegangen, aber sie hat noch nicht seine ganze Denkungsweise durchdrungen. Er hält noch fest an dem somatologischen Realismus der Stoa und scheint mit Chrysipp nur die Unsterblichkeit der Weisen und auch diese nur bis zur Weltverbrennung angenommen zu haben. — **M. Glossner, Apologetische Tendenzen und Richtungen. (II. Art.) S. 15.** Der Verf. richtet seine Polemik gegen die Ausführungen Schanz's über die natürliche Religion in der ‚Tübinger Quartalschrift'. Er bemerkt, dass Sch. von vornherein den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion nicht bestimmt

hat. Mit Leugnung des Natürlichen wird auch das Uebernatürliche, das zu jenem hinzutritt, aufgehoben. Gl. bemerkt, dass sich Sch. dem Traditionalismus nähere, der auch in seiner feineren Form von der Kirche verworfen ist und gegen die hl. Schrift verstosse, welche die Beweisbarkeit des Daseins Gottes entschieden lehre. Er nähere sich auch dem modernen Empirismus, der keine rationale Beweisführung gelten lasse, welche nicht von der Erfahrung bestätigt werde, sowie dem Jakobischen Subjectivismus, der nur durch das religiöse Gefühl, durch eine angeborene Gottesidee zur religiösen Erkenntniss gelangen zu können vermeint. — Vielleicht will Schanz nicht mehr behaupten, als dass die natürliche Religion in ihrer ganzen Vollkommenheit ohne Offenbarung moralisch unmöglich ist. Jedenfalls beweisen seine Argumente keine physische Unmöglichkeit, wie Glossner klar nachweist. — **G. Grupp. Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. II. S. 35.** Es werden behandelt Spinoza und Kant, und zwar des Ersteren 1. Erkenntnisstheorie, 2. die frühere Attributenlehre, 3. die Ethik. Bei Kant ist natürlich die Erkenntnisstheorie die Hauptsache. — **C. M. Schneider, Die Principien der Moraltheologie nach Thomas v. Aquin. II. S. 54.** N. 4. Die Leidenschaften. N. 5. Die Tugenden als Principien der menschlichen Handlungen. N. 6. Laster und Sünden. — **G. Feldner, Das Verhältniss der Wesenheit zum Dasein u. s. w. S. 72.** II. Richtigkeit oder Wahrheit des Lehre des hl. Thomas. — **Waffelaert. Analysis actus charitatis. S. 97.**

2. Heft. **Th. Esser. Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung. S. 129.** Der Verf. weist nach, dass Thomas niemals thetisch die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, sondern immer nur kritisch die Gründe für die Unmöglichkeit nicht für zwingend behauptet: das ist so wahr, dass er diese Gründe nicht aus seinem Sinne, sondern im Sinne der Gegner der Unmöglichkeit vorführt. — **C. M. Schneider, Die Principien der Moraltheologie nach Thomas v. Aquin. III.** N. 7. Die Gnadenkraft als Princip des menschlichen Handelns. **S. 155.** — **M. Glossner. Apolog. Tendenzen und Richtungen. (III. Art.) S. 166.** Die Gottesbeweise von Kuhn, Braig, Gutberlet u. a. werden einer Kritik unterzogen. — **G. Feldner. Das Verhältniss der Wesenheit zu dem Dasein. III. S. 195.** — **G. Grupp. Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie. III. S. 210.** Er werden erörtert: Kant's Grundprincip der Ethik. Die nachkant'sche Philosophie: Fichte und Schelling, Hegel, Krause, Herbart.

2] Der Katholik. Zeitschrift für kathol. Wissenschaft u. kirchl. Leben. 70. Jahrgang. Dritte Folge. Mainz, Kirchheim. 1890.

I. Bd. Stöckl. Die materialistische Weltanschauung in ihrem Verhältnisse zu Sitte und Recht. S. 97. Die heutige materialistische Weltanschauung leugnet entweder direct das Dasein jedes geistigen Wesens (vulgärer Materialismus oder behauptet doch, dass wir darüber nichts Sicheres wissen können (Positivismus). Unmöglich lassen sich in einer solchen Weltanschauung die Grundlagen für eine solide Moralphilosophie finden, da es in ihr eine sittliche, von einem höheren Wesen gesetzte Weltordnung, ewiges Gesetz, Freiheit des Willens, jene Grundpfeiler der Moralität, nicht gibt. Nichtsdestoweniger hat man versucht, sich auf materialistischem Boden eine Art von Sittlichkeit zu construiren. Der vulgäre Materialismus setzt an Stelle einer allgemeinen, alles beherrschenden Norm das

wandelbare, individuelle Interesse oder recurrirt auf das Staatsgesetz, dem doch eine bindende Kraft durch sich nicht innewohnt. Edler ist wohl die Sittlichkeitsnorm des Positivismus: Vor dem allgemeinen Nutzen muss jedes Sonderinteresse zurücktreten. Aber er allein ist machtlos gegenüber dem Egoismus, er besitzt nicht das siegreiche, in allen Fällen durchschlagende Motiv. Auch erschöpft sich ja das sittliche Thun nicht in Beziehungen auf andere Wesen. Und wie ist ein Aufgeben des Privatinteresses möglich ohne Selbstverleugnung, d. h. ohne intensiven freien Willensact, den der Positivist nicht kennt? Aehnlich ist über das darwinistische Sittlichkeitsprincip zu urtheilen. — Wie der Materialismus in seinen verschiedenen Formen die sittliche Idee überhaupt zerstört, so untergräbt er auch die wesentlichen Voraussetzungen des Rechtes, indem er als Quelle desselben die (materielle) Gewalt oder den Staat als vorzüglichen Träger derselben proclamirt, während doch das Gesetz, wenn es Recht schaffen soll, vor Allem von einer Auctorität ausgehen muss; gibt es aber keine höhere, über dem Staate stehende Rechtsnorm, dann ist dem Despotismus und der Rechtsunsicherheit Thür und Thor geöffnet, dann ist die Revolution vollkommen berechtigt, wofern sie nur obsiegt, dann ist ein internationales Recht nicht hinlänglich sanctionirt. — Da also der Materialismus — so schliesst die Abhandlung — nicht bloss auf theoretisch-religiösem Gebiete destructiv wirkt, sondern in seinen letzten Consequenzen nothwendig zur Vernichtung der socialen Ordnung führt, so muss mit den angestrebten gesellschaftlichen Reformen die Bekämpfung dieses Irrthums Hand in Hand gehen.

II. Bd. Ist die Ehre das höchste Gut? S. 149. Eine Bekämpfung des Duells vom rechtsphilosophischen Standpunkte. — **Schneid, Die Willensfreiheit des Menschen und ihre heutigen Gegner. S. 289, 409.** Nach einer summarischen Vorführung der Gegner der Willensfreiheit von den Stoikern bis in die jüngste Zeit, wird zuerst die Natur des höheren Strebevermögens dargelegt, sowie die herkömmlichen Beweise für dessen Freiheit aus dem Selbstbewusstsein, aus dem eigenthümlichen Gegenstande des Willens, aus dem Zeugniss des Menschengeschlechtes und in indirecter Weise aus den vernunftwidrigen Consequenzen der gegentheiligen Voraussetzung. Den Einwürfen und Entstellungen dieser Argumente wird der eigentliche wahre Gehalt derselben gegenübergestellt. — Dann führt Verf. die Einwände gegen die Willensfreiheit selbst vor. Sie soll 1) ein Eingriff in die Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens sein; 2) im Widerspruch stehen mit dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft; 3) die Moralstatistik mit ihrer Constanz lasse sich nicht begreifen in der Annahme der Freiheit; 4) im Charakter eines jeden Menschen seien seine Handlungen vollständig bestimmt; 5) auch soll eine Erziehung und sociales Zusammenleben ohne Determinismus nicht denkbar sein. Die Haltlosigkeit dieser Gründe wird nachgewiesen, worauf die Abhandlung zur Frage über den letzten Grund der Freiheit der Willensentscheidung übergeht. Einige — die Natur des menschlichen Wollens vollständig misskennend — wollen im Willen allein den Grund seiner Freiheit finden, die Erkenntniss des Objectes bildet keinen Beweggrund des Strebens, so dass das Object nicht darum gewählt wird, weil es gut ist, sondern dadurch, dass es gewählt wird, wird es gut. — Andere (Scotus, Suarez, Becanus und „sehr viele") betrachten das Urtheil der Vernunft wohl als ‚conditio sine qua non' nicht aber als eigentlichen Grund des Willens-

entschlusses. Sie halten das ‚iudicium practicum' nicht als den Willen bestimmend. Auch diese Ansicht wird bekämpft, weil in ihr das Motiv der Wahl fehle und die Bestimmung grundlos sei. — Auch das Object als solches übt keinen entscheidenden Einfluss auf die Willensentschliessung, sonst müsste der Wille stets auf die Seite des grösseren Gutes hinneigen, und eine Wahl zwischen zwei gleichen Gütern wäre unmöglich. — Eine vierte Ansicht — in alter Zeit von Plato und Aristoteles, später von Thomas und seiner grossen Schule, Bonaventura, in neuerer Zeit von Bellarmin u. a. vertreten — lässt die ‚freie Willensbestimmung' von dem ‚ultimum iudicium practicum' abhängig sein, dem der Wille unbedingt folgt, ohne indess von ihm nothwendig bestimmt zu sein. Verf. schliesst sich dieser Meinung an.[1]) — Zum Schluss wird der Einfluss des Willens auf die anderen Seelenkräfte erörtert.

3] Zeitschrift für katholische Theologie. Bd. XIII. Innsbruck, Felic. Rauch. 1889.

Fr. Schmid, Die Kategorie der Quantität. (II. Art.) S. 631. Nachdem in dem vorhergehenden Artikel (S. 506 ff.) die Quantität als getrennte oder zählbare Grösse — *τὸ διωρισμένον* — und als stetige, zusammenhängende Grösse — *τὸ συνεχές* — eingehend erörtert worden, stellt der Verf. dieser letzteren stetig-gleichzeitigen die stetig-successive Grösse der Zeitdauer als selbständige zweite Art der Quantität an die Seite. — Zunächst wird dann bemerkt, dass, welchem Systeme über die Wesensconstitutive des Körpers man auch folgen möge, mit der Dauer der körperlichen Natursubstanzen auch ein substantielles Nacheinander (Stoffwechsel) anzuerkennen sei. Aber ist nun auch ein inneres, substantielles Nacheinander bei einfachen, geistigen Wesen anzunehmen? Auf diese Frage, welche von Suarez u. a. einfach verneint wird, antwortet Verf. mit folgenden Thesen: 1. Die Dauer bringt bei den geschaffenen Wesen, selbst die rein geistigen Substanzen nicht ausgeschlossen, in deren innerstem Wesen oder der innersten Substanz eine gewisse Aufeinanderfolge oder successive Ausdehnung mit sich. 2. Diese Ausdehnung ist jedoch nicht mit der räumlichen Ausdehnung physisch theilbarer Körperwesen, sondern vielmehr mit der räumlichen Ausdehnung geistiger oder physisch einfacher Substanzen zu vergleichen. 3. Folglich muss die Dauer in den geschaffenen Dingen ihrer Wesenheit gegenüber in gewissem Sinne als etwas Accidentelles angesehen und 4. als solches unter die Kategorie der Quantität subsumirt werden. — Ausserdem ist noch eine dritte Art der Quantität anzunehmen, die Verf. ‚quantitas intensitatis' oder ‚qu. intensiva' nennt.

[1]) Vergl. Schiffini, Disput. metaphys. spec. Vol. I. part. 2. disp. 3. sect. 3. thes. 20. obiect. 3. u. sect. 4. — Gutberlet, Psychologie 2. Abschn. 2. Cap. § 3. IV. B. (S. 193 f. der 2. Aufl.)

Miscellen und Nachrichten.

Photographische Registrirung der Function des Chlorophylls. Die wesentlichste Lebensfunction der Pflanze ist die Zerlegung der Kohlensäure und die Verwendung des Kohlenstoffs zum Aufbau des Pflanzenkörpers. Und zwar veranlassen die vom Chlorophyll (jenem Organe, welches den Blättern ihre grüne Farbe verleiht,) absorbirten Lichtstrahlen die Zersetzung der aus der Luft entnommenen Kohlensäure. Timiriazeff hat nun eine Methode erfunden, wobei die lebende Pflanze diesen Vorgang selbst registrirt.

Das unmittelbare Product der organischen Synthese nach der Abscheidung des Sauerstoffes aus der CO_2 ist die in den Chlorophyllkörnern abgelagerte Stärke. Wenn demnach ein grünes Blatt längere Zeit dem intensiven Lichte des Sonnenspectrums ausgesetzt wird, muss die Stärkeablagerung ausschliesslich an den Stellen des Spectrums erfolgen, wo die Strahlen vom Chlorophyll absorbirt werden, d. h. in den Absorptionsstreifen des Chlorophylls. Nachdem nun Timiriazeff 3—6 Stunden lang das Sonnenspectrum unverrückt auf ein lebendes, von aller Stärke freies Blatt hatte fallen lassen, behandelte er es mit kochendem Alkohol, wodurch der Chlorophyllstoff gelöst und das Blatt entfärbt wird, und sodann mit Jodlösung, welche die Stärke blau färbt. So zeigte sich auf blassgelbem Grunde des Blattes ein Bild des Chlorophyllspectrums, als wäre es mit chinesischer Tinte gezeichnet. Dieses Spectrum registrirt also die Stärkebildung auf dem lebenden Blatt und entspricht genau der Curve, welche die Intensität der Kohlensäurezerlegung darstellt. (Vergl. Naturw. Rundschau. 1890. N. 37.)

Vorkommen der Cellulose im Thierreich. Während man früher unter den chemischen Differenzen des Pflanzen- und Thierkörpers das Fehlen der Cellulose in letzterem als durchaus entscheidende anführen konnte, hat schon vor längerer Zeit C. Schmidt diesen Hauptbestandtheil des Holzes im Mantel der Tunikaten nachgewiesen. Neuestens hat sogar H. Ambronn eine ziemlich starke Verbreitung desselben bei den niederen Thieren sehr wahrscheinlich gemacht. Er fand zunächst bei den Sapphirinen, welche er auf ihren Metallglanz untersuchte, durch Be-

handlung ihrer Chitinhülle mit Chlorzinkjodlösung eine violette Färbung, also eine Reaction, welche der Cellulosereaction bei Pflanzen entspricht. Er untersuchte noch andere Krebsthiere und fand dieselbe Reaction, wesshalb er sich zu dem Schluss berechtigt glaubt: Bei den Arthropoden tritt ein der pflanzlichen Cellulose sehr nahe stehender, wahrscheinlich mit ihr identischer Körper als fast ständiger Begleiter des Chitins auf. Unter den Insecten zeigten die Sehnen in den Beinen von Spinnen, Heuschrecken und Bienen schon die bezeichnete Reaction; aus der Gruppe der Molusken besonders die Rückenschulpe der Tintenfische. Somit kann die Cellulose jedenfalls nicht als kennzeichnendes Merkmal der Pflanze dienen, wenn man nicht ihr massenhaftes Auftreten im Pflanzenreiche mitberücksichtigt.

Das Parietalorgan. Die Darwinisten sind unausgesetzt damit beschäftigt, rudimentäre Bildungen bei den höheren Thieren und insbesondere bei den Menschen aufzusuchen. Und wer sucht, der findet. F. Leydig fasste zuerst eine Bildung am Kopfe der Reptilien (das Parietal- oder Pinealorgan) als Rudiment eines Scheitelauges, wovon als Analogon beim Menschen noch die Zirbeldrüse geblieben sein soll. Seine weiteren Untersuchungen ergaben aber, dass jener Bildung die wesentlichsten Bestandtheile eines Sinnesorgans, die Nerven, fehlen. Was als solche angesehen worden, besteht nur aus Bindegewebe und tritt gar nicht ins Parietalorgan ein. Er unterscheidet zwei Fälle des Vorkommens jenes Organs. Bei den Eidechsen und Blindschleichen hat zwar das Gebilde einige Aehnlichkeit mit einem Auge, aber es fehlt der Nerv: bei den Rochen und Haien und einigen Reptilien steht es mit dem Zirbelschlauch und dem Gehirn in directer Verbindung, entbehrt aber aller Aehnlichkeit mit einem Auge. Und dennoch geht Leydig nicht von seiner Deutung ab, sondern sucht sie durch den Hinweis auf die Stirnaugen der Arthropoden zu stützen. Bei letzteren finden sich neben den grossen Facettenaugen noch Punktaugen; diesen letzteren würde also das Zirbelauge entsprechen, umsomehr als wie der Punktaugen mehrere sind, so L. neben dem Haupt- ein Neben-Parietalorgan nachgewiesen haben will.

Noch weiter führen E. Selenka's auf denselben Gegenstand gerichtete Forschungen. Er fand bei Embryonen verschiedener Reptilien ein dem Parietalorgan der Wirbelthiere ähnliches Gebilde. Dasselbe soll an die Zirbel (Epiphyse) und die aus ihr hervortretenden Bildungen (das Parietalorgan) erinnern, da es sich aus der oberen Hirnwand in Form eines Bläschens ausstülpt und zu einem Schlauche auswächst; nur entspringt das neue Organ, „Paraphysis", „Stirnorgan" dem secundären Vorderhirn, während die Epiphyse aus dem Zwischenhirn kommt. Selenka fand dies Gebilde nicht nur bei Reptilien, sondern auch bei Haifischen und Beutelthieren und vermuthet, dass es allen Wirbelthieren zukomme, und wie das Pinealauge derselben zu denjenigen Sinnesorganen gehöre, welche

direct durch Betheiligung des Gehirns entstehen. „Wenn man," so schliesst er, „in diesem Sinne das Scheitelauge der Vertebraten mit dem unpaaren Hirnauge der Ascidien homologisirt hat, so erscheint es kaum minder berechtigt, die Paraphyse der Wirbelthiere mit dem unpaarigen Gehörorgan in der Hirnwand der Ascidien homolog zu erachten." Er hält es freilich auch für möglich, dass die Paraphyse mit Wucherungen des Adergeflechtes im Zusammenhang stehe, findet aber diese Deutung weniger wahrscheinlich. Die zu der Entstehung anderer Sinnesorgane wenig stimmende Bildung der Wirbelthieraugen erklärt S. damit, dass dieselben bei den Vorfahren der Wirbelthiere in der Tiefe der Gewebe liegen und direct am Gehirn sich ansetzen konnten, weil dieselben als Meeresbewohner durchsichtige Gewebe besassen und erst später, als ihre Haut dicker und undurchsichtiger wurde, die Augen gegen die Peripherie hingeschoben wurden!

Periodicität der Ermüdung. Die Periodicität in der Wahrnehmbarkeit sehr schwacher Sinneseindrücke ist eine schon länger bekannte Thatsache. Hängt man eine Taschenuhr in solcher Entfernung vom Ohre auf, dass man den Tiktak eben noch vernehmen kann, so wird man bald beobachten, dass kurze Perioden deutlichen Hörens mit anderen vollständiger Taubheit wechseln. Manche erklären die Erscheinung durch eine periodische Ermüdung und Wiederherstellung des Organs durch den Stoffwechsel, Andere wollen lieber in der Spannung der Aufmerksamkeit einen periodischen Wechsel annehmen. Für erstere Erklärung scheint eine Beobachtung Warren P. Lombard's über die Periodicität der Ermüdung zu sprechen. Derselbe stellte mit dem Mosso'schen Ergographen im Turiner Laboratorium Versuche über die Ermüdungscurve für seinen in Intervallen von 2″ sich zusammenziehenden Mittelfinger an. Nachdem er die Ermüdung so weit getrieben, dass er nach 110″ ununterbrochener Arbeit ein Gewicht von 3 kgr kaum noch bewegen konnte, und es also schien, als wenn er am Ende der Ermüdungs-Curve angekommen sei, nahm auffallender Weise die Kraft bei weiterer Fortsetzung der Arbeit wieder zu: während 30″ war jede folgende Contraction stärker als die vorhergehende, worauf die Ermüdung wieder eintrat, die Contractionen trotz aller Anstrengungen, die der Experimentator machte, immer schwächer wurden. Sodann fing die Kraft wieder an zu wachsen, stieg auf ein Maximum, um dann wieder zu sinken. Solche Schwankungen der Kraft traten in 12 Minuten fünf Mal auf.

Dass es sich hier nicht um eine zufällige Erscheinung, sondern um ein allgemeines physiologisches Gesetz handelt, beweisen die wiederholten Versuche, welche zu verschiedenen Tageszeiten, an verschiedenen Tagen, an beiden Armen, an dem Streckern wie an dem Beugern mit den verschiedensten Gewichten, auch an zwei andern kräftigen Personen

dasselbe Resultat ergaben. (An sechs Individuen konnte allerdings etwas Aehnliches nicht beobachtet werden.)

Von den Schwankungen der Willensenergie kann die Periodicität nicht wohl abhängen; denn es konnten andere Muskeln in normaler Weise contrahirt werden, wenn die Zusammenziehung des ermüdeten Fingers unmöglich war; auch trat die Erscheinung nur nach lange fortgesetzter Arbeit und schneller ein, wenn die Contractionen häufiger und und die Gewichte schwerer wurden: also gewiss nur in Folge von Ermüdung, die auf den Willen als solchen kaum einen Einfluss ausüben kann. Aus anderweitigen Versuchen glaubt denn unser Gewährsmann den Schluss ziehen zu können, dass die Kraftschwankungen auch nicht in den Muskeln, noch auch in den peripherischen Nervenenden ihren Sitz haben können: soll darum die physiologische Erklärung aufrechterhalten werden, so sind dieselben in die motorischen Nervencentren zu verlegen.

Des Aristoteles Abhandlung über die Staatsverfassung der Athener. Ausser den 8 Büchern der Politik, ihrem Inhalte nach einem der reifsten und bewunderungswürdigsten Werke des Stagiriten, und den 2 Büchern der Oekonomik, welche übrigens von Einigen als unecht verworfen,[1]) von Anderen stark angezweifelt werden,[2]) glaubte man keine staatswissenschaftlichen Schriften mehr von Aristoteles zu besitzen. Auch die ‚Πολιτεῖαι' galten, bis auf wenige dürftige Bruchstücke bei den alten Lexikographen, als verloren: ein Verlust, den man schmerzlich beklagte. Enthielten sie doch nach den Verzeichnissen der aristotelischen Schriften bei Diogenes Laert. (V, 21 ff.) und dem Anonymus (wahrscheinlich Hesychius von Milet) eine Sammlung von Nachrichten über 158 Staaten, deren Verfassung, Gebräuche, Sitten, Lage der Städte, die Geschichte ihrer Gründung[3]) u. s. w. Nun hat das ‚British Museum' in London nach dem Berichte der ‚Times' kürzlich eine Reihe von Handschriften in Aegypten käuflich erworben, von denen drei den fast vollständigen griechischen Text der ‚Πολιτεῖαι', soweit sie Athen angehen, also dessen Verfassungsgeschichte, enthalten. Die Abhandlung — auf drei Papyrusrollen — umfasst 63 Capitel von der Grösse, wie wir sie aus Thukydides und Plutarch gewohnt sind. Davon bieten 41 eine Skizze der Entwickelung der athenischen Verfassung, während die übrigen 22

[1]) Vergl. Zeller, Philos. d. Griechen. 2. Thl. 2. Abthl. S. 105. (2. Aufl.)

[2]) Vergl. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Gesch. d. Philos. 1. Thl. S. 180. (6. Aufl.)

[3]) Vergl. Cicero de fin. bon. et mal. lib. 5. c. 4. 11.: „Omnium fere civitatum non Graeciae solum, sed etiam Barbariae, ab Aristotele mores, instituta, disciplinas . . . cognovimus." (Mit dem letzteren Ausdruck ‚Barbariae' ist wohl auf die von Apollonius (Mirabil. 11.) und Varro (l. l. VII. 70) unter dem Titel ‚Νόμιμα Βαρβαρικά' angeführte Schrift hingewiesen.

die Amtspflichten der verschiedenen Beamten und öffentlichen Körperschaften zu der Zeit des Verfassers schildern. Der Schlusstheil ist stark verstümmelt, doch wird das Bedauern hierüber durch den Umstand gemildert, dass derselbe von den griechischen Lexikographen stark ausgebeutet wurde und deshalb dem Hauptinhalte nach schon bekannt ist. Der erste Theil aber wirft manches Streiflicht auf dunkle Punkte der Geschichte Athens. So erhält die Zeit der Könige manche neue Aufklärung. Drakon gewinnt jetzt eine wesentlich andere Auffassung. Betrachtete man ihn seither nur als Verbesserer des Strafrechtes, so belehrt uns Aristoteles, dass seine Thätigkeit auch andere Kreise des Staatslebens umspannte, aber deshalb fruchtlos blieb, weil er das ökonomische Elend Athen's nicht in Betracht zog. Viel Neues bringt die aufgefundene Schrift zur Kritik Solon's bei, von dem auch manche neue Verse angeführt werden, mit welchen er seine Gesetze vor dem Volke vertheidigt. Es wird aber der Beweis geliefert, dass die solonische Verfassung sich niemals als lebensfähig erwiesen habe. Ueber Pisistratus wird zwar wenig seither Unbekanntes berichtet, jedoch die gute Meinung über ihn bestätigt. Themistokles erscheint in seiner ganzen Verschmitztheit. Aristoteles sah zu klar, dass er die Einrichtungen schuf, welche die Demagogie in gewissenlosester Weise ausbeutete. Den Verfall Athens datirt der Stagirite aus Perikles Zeit. — Natürlich wird der neue Fund von der Gelehrtenwelt mit einigem Misstrauen aufgenommen werden. Fälschungen aus der allerjüngsten Zeit mögen wohl Zurückhaltung eines abschliessenden Urtheils als räthlich erscheinen lassen. Sollte nicht auch hier die sprüchwörtliche ‚Graeca fides' den kritischen Occident auf die Probe haben stellen wollen? Für die Echtheit mag indess der Umstand sprechen, dass die Stellen der Abhandlung, welche sich auf dem vor etlichen Jahren im Berliner Museum entdeckten Papyrusstreifen befinden, sich auch in der Papyrushandschrift des ‚British Museum' vorfinden, sowie die Thatsache, dass eine Fälschung bei einem Papyrus wegen der ausserordentlichen Schwierigkeit fast ausgeschlossen ist, und weder Käufer noch Verkäufer bei dem Erwerb der Rollen für das britische Museum etwas von dem Inhalt desselben wussten. — Eine andere Frage ist die, ob die Abhandlung, wie Zeller[1]) annimmt, Aristoteles selbst, oder, wie Rose[2]) meint, ein anderes Mitglied der peripatetischen Schule zum Verfasser hat. — Der Fund wird im ‚British Museum' ausgestellt und ein photographisches Facsimile veröffentlicht werden, während das Werk schon sofort mit Einleitung und Anmerkungen versehen im Druck erscheinen wird.

[1]) A. a. O. S. 105 f.

[2]) Aristot. lib. ord. S. 56 f.

Das Causalitätsprincip und seine Bedeutung für die Philosophie.

Vortrag, gehalten auf der General-Versammlung der Görres-Gesellschaft zu Augsburg

von Philosophie-Professor Nicolaus Kaufmann in Luzern.

(Schluss.)

B. Geben wir nun nach diesen historischen Erörterungen einigen Reflexionen über das Causalitätsprincip Ausdruck im Sinn und Geist der peripatetischen Schule!

1. Das Causalitätsprincip: „Jede Wirkung hat eine Ursache“ oder „Jede Wirkung muss ihre Ursache haben“ oder, negativ gefasst, „Keine Wirkung ohne Ursache“ ist untergeordnet dem allgemeinern Satz vom hinreichenden Grund: „Alles, was ist, hat einen hinreichenden Grund seines Seins“ oder, stärker ausgedrückt, „Alles, was ist, muss einen hinreichenden Grund seines Seins haben“, wie ja der Begriff ‚Grund‘ allgemeiner ist als der Begriff ‚Ursache‘. Der Satz vom hinreichenden Grund aber kann nicht bewiesen werden und bedarf keines Beweises, er ist als ein oberstes Seins- und Denkgesetz unmittelbar evident. — Nun hat ein Ding entweder den Grund seines Daseins in sich selbst, in seiner eigenen Wesenheit, es ist ‚principium sui‘, was einzig in Gott der Fall ist, oder es hat den Grund des Daseins in einem Anderen, welches dem Sein nach von ihm verschieden ist und Ursache genannt wird. Was aber als Wirkung den Grund des Daseins in einem Anderen hat, das geht von der Nichtexistenz zur Existenz über, es hat einen Anfang seiner Existenz, es wird, wie in allen contingenten, geschaffenen Dingen stattfindet. In Rücksicht darauf könnte man das Causalitätsprincip auch formuliren: „Alles, was von der Nichtexistenz zur Existenz übergeht, was anfängt zu existiren, hat eine Ursache seiner an-

fangenden Existenz" oder: „Alles, was wird, hat eine Ursache seines Werdens." Wollte man übrigens von der obengenannten üblichen Fassung abgehen, so würden wir vorziehen, zur aristotelischen Formulirung zurückzukehren: „Alles, was von der Potentialität zur Actualität übergeht, hat eine Ursache dieses Ueberganges" resp. „Alles, was bewegt ist, muss von einem Anderen bewegt werden", wobei eben der Begriff ‚Bewegung' in weitester Fassung zu nehmen wäre.

2. Der Satz: „Jede Wirkung hat eine Ursache" ist ein analytisches, aprioristisches Urtheil, bei welchem das Prädicat a priori aus der Analyse des Subjectsbegriffes sich ergibt, nothwendig in diesem enthalten ist und aus demselben folgt. Der Begriff der Wirkung lässt sich nicht denken, ohne den correlativen Begriff der Ursache mitzudenken. Der Begriff der Wirkung schliesst in sich, dass dasjenige, was wir Wirkung nennen, das Sein von einem Anderen erhält, und dieses Andere nennen wir Ursache. Das Causalitätsprincip als analytisches Urtheil ist so innerlich nothwendig und hat allgemeine Geltung für das ganze Universum der Ursachen und Wirkungen. Es kommt diesem Princip wie allen analytischen Urtheilen der höchste Grad der Gewissheit in der natürlichen Erkenntniss zu, die metaphysische Gewissheit. — Dagegen kann nicht eingewendet werden, der Satz: „Jede Wirkung hat eine Ursache" sei eine Tautologie, da Ursache und Wirkung nicht identische, wohl aber correlative Begriffe sind.

Wollte man das Causalitätsgesetz leugnen, so würde das zu einem Conflict mit dem Gesetz des Widerspruches (principium contradictionis) führen, indem eine Wirkung zugleich als Nicht-Wirkung bezeichnet würde. So lässt sich jenes Princip auch auf ein anderes oberstes Denk- und Seinsprincip zurückführen, auf den unmittelbar evidenten Satz vom Widerspruche. Die Negation des Causalitätsgesetzes würde so, wie das wirklich auch bei den Empiristen der Fall ist, zur Leugnung aller aprioristischen Principien und schliesslich zum Skepticismus führen. Denn in infinitum können unsere Beweise nicht gehen, wie schon Aristoteles scharfsinnig nachgewiesen hat. Bleiben wir nicht einmal bei unmittelbar evidenten Wahrheiten stehen, die keines Beweises bedürfen, beim Gesetz des hinreichenden Grundes und des Widerspruches, so hängen alle Beweise in der Luft und es kann schliesslich gar nichts bewiesen werden.

3. Das Causalitätsverhältniss ist nicht etwa nur eine gleichförmige Succession gewisser Erscheinungen in der Zeit, die wir subjectiv in den Zusammenhang von Wirkung und Ursache bringen, sondern Ursache und Wirkung sind real ausser unserem Denken, die wirkende Ursache trägt zum Werden, Sein eines Dinges etwas Reales bei, wie z. B. der Baumeister aus den Baumaterialien das Haus, der Bildhauer aus dem Marmorblock die Statue, die Pflanze den Samen hervorbringt u. s. w. Würde es nicht allem gesunden Menschenverstand widersprechen, zu behaupten, das Causalitätsverhältniss zwischen Eltern und Kind sei eine rein subjective Verbindung gleichförmig in der Zeit sich folgender Phänomene? Nein, wir bringen nicht ohne Weiteres die gleichförmig sich folgenden Erscheinungen in den Causalnexus, wie wir z. B. bei der constanten Aufeinanderfolge von Tag und Nacht keineswegs den Tag als Ursache der Nacht bezeichnen; wir verwechseln nicht das ‚post hoc' mit dem ‚propter hoc', sondern bezeichnen dieses Verfahren vielmehr als einen Fehl- resp. Trugschluss. Das Werden in der Natur, das Causalitätsverhältniss ist etwas Reales, Objectives, und so hat auch das Causalitätsprincip als Seinsgesetz eine reale, objective Bedeutung; wir sind demnach objectiv berechtigt, von der Wirkung auf die Ursache zurückzuschliessen.[1]) Dafür legt denn auch der sensus communis, die feste Ueberzeugung der Menschen ein entschiedenes Zeugniss ab; es wäre sehr zu wünschen, dass die Philosophie nicht nöthig hätte, gegenüber einzelnen neueren Richtungen dieses noch besonders festzustellen, zu vertheidigen.

4. So sehr wir jedoch die Realität, Objectivität des Causalitätsprincips betonen, heben wir andererseits mit Nachdruck hervor: das Causalitätsprincip als analytisches, aprioristisches, allgemein giltiges Urtheil ist nicht nur, wie die Empiristen behaupten, das Resultat der Erfahrung, Induction, nicht nur eine Formel, welche lediglich so weit Geltung hätte, als die beobachteten einzelnen Fälle reichen. Allerdings müssen wir im concreten Falle bei Erkenntniss des Causalitätsverhältnisses, bei Erforschung der Ursachen für die einzelnen Wirkungen von der Erfahrung ausgehen, die Induction zu Hilfe nehmen, wie Aristoteles dieses in so reichlichem Masse that, allerdings sind die

[1]) Die Behauptung, die Ursache sei nichts Objectives, der Causalnexus sei rein subjectiv, wir könnten nicht objectiv von den Wirkungen auf die Ursachen zurückschliessen, steht auf dem Boden der Lehre Hume's und Kant's. (Vgl. den 2. Theil.)

Begriffe von Ursache und Wirkung uns nicht angeboren, aber wir können sie auch nicht durch blosse empirische, sinnliche Beobachtung der Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen gewinnen, sondern dieselben müssen, ausgehend von der Selbstbeobachtung und der Beobachtung des Werdens in der Natur, vermittelst Abstraction der Vernunft aus dem Sinnlichen gebildet werden. Wenn nun der Mensch einmal diese Begriffe hat, dann leuchtet ihm aus dem blossen Vergleich des Inhaltes derselben das daraus gebildete Urtheil, das Causalitätsprincip ein, er bedarf dazu nicht erst der Erfahrung. Der Mensch hat die natürliche, angeborene Fähigkeit (habitus innatus, wie der hl. Thomas lehrt), das genannte Urtheil für wahr zu halten, sobald er den Inhalt und das Verhältniss der Begriffe kennt, wie z. B. den Satz: „Das Ganze ist grösser als der Theil".[1])

5. Endlich, weil das Causalitätsprincip allgemeine Geltung hat, kann es nicht nur auf die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen angewandt werden, sondern wir dürfen und sollen dasselbe auch in den letzten Consequenzen anwenden, indem wir aus den Erscheinungen, den Wirkungen, auf das innere Wesen der Dinge und endlich von der Welt auf die höchste Ursache des Universums, Gott, zurückschliessen. Freilich kann das unsichtbare innere Wesen der Dinge als Ursache der äusseren Wirkungen und die höchste unsichtbare Weltursache nicht durch die sinnliche Erfahrung erkannt, sondern das Uebersinnliche kann nur durch eine übersinnliche Fähigkeit, durch die „Vernunft", gestützt auf das Causalitätsprincip, erfasst werden. Was die höchste Ursache speciell betrifft, hat schon Aristoteles gezeigt, dass die Annahme von unendlich vielen von einander abhängigen Ursachen ohne erste Ursache absurd ist. Es kann nicht Alles von einem Anderen hervorgebracht sein. Nehmen wir nicht eine erste Ursache an, die von keiner anderen abhängig ist, so haben wir schliesslich eine Reihe von Wirkungen ohne Ursache. Das lässt sich auch passend durch einen gemischten hypothetischen

[1]) Freilich wenn man, wie die Empiristen irriger Weise thun, die sinnliche Erfahrung als die einzige Erkenntnissquelle anerkennt, dann ist es consequent, wenn man die allgemeinen aprioristischen Principien, die eben nicht nur durch die sinnliche Beobachtung, welche sich bloss auf die einzelnen auf einander folgenden Erscheinungen bezieht, erkannt werden können, negirt und so auch den aprioristischen Charakter, die objective Allgemeingiltigkeit des Causalitätsprincips, bestreitet, dasselbe nur aus der sinnlichen Erfahrung herleitet.

Kettenschluss veranschaulichen: D existirt, wenn C existirt, C wenn B, B wenn A existirt, sagen wir im Untersatz nicht einmal kategorisch A existirt, d. h. eine Ursache, deren Existenz nicht wieder von einer anderen abhängig ist, so können wir nie sagen B, C oder D existirt.[2]) Es ist also eine unwissenschaftliche Halbheit, wenn man die Causalitätslehre nur für die in der sichtbaren Natur beobachteten Fälle gelten lassen will, deren Anwendung aber auf das Uebersinnliche, auf die transscendente Weltursache leugnet.

In dem Gesagten haben wir bereits einige neuere, falsche Theorien zurückgewiesen, welche wir nun im zweiten Theil noch eingehender darlegen und zudem noch durch eine ‚deductio ad absurdum' widerlegen wollen, indem wir zeigen, dass dieselben zur Aufhebung der Philosophie, überhaupt aller Wissenschaft führen.

II.

Die neuere Philosophie ist vielfach von der aristotelisch-thomistischen Causalitätslehre abgewichen zum grossen Nachtheil der Wissenschaft. Wenn wir die Geschichte der neueren Philosophie vom 16. Jahrhundert an überblicken, finden wir zwei Hauptrichtungen: den Empirismus, angebahnt durch Baco von Verulam, und den Idealismus Kant's und seiner Anhänger. Beide Richtungen haben consequent dazu geführt, die objective, allgemeine Geltung des Causalitätsgesetzes und dessen Anwendung in der Wissenschaft zu bestreiten Betrachten wir das näher!

Baco von Verulam weicht in seinem Hauptwerke: „Instauratio magna scientiarum" schon dadurch von der aristotelischen Philosophie ab, dass er die Annahme von Finalursachen, welche der Stagirite so sehr betont, in der Naturphilosophie bestreitet; namentlich aber dadurch, dass er in dem „Novum organon" betitelten Theile jenes Werkes einseitig die inductive Methode hervorhebt, dagegen das syllogistische deductive Verfahren bekämpft. Dadurch hat Baco den Empirismus angebahnt. Rein übersinnliche, ideale Wahrheiten können nur auf dem Wege des Vernunftschlusses, ausgehend von den obersten unmittelbar evidenten Denkprincipien, gefunden werden, während die Induction nur zur Erkenntniss von Naturgesetzen führt, darüber aber nicht hinausgeht. Wenn also Baco einseitig die Induction betont, kommt er über die Erfahrung nicht

[2]) Vgl. Gutberlet, Theodicee 1. Cap. § 2. A. 4. d). (S. 16 f. der 2. Aufl.)

hinaus und steht auf dem Boden des Empirismus, wenn er auch denselben noch nicht bis zu den letzten Consequenzen fortgeführt hat. — Dies geschah nun zunächst durch Hobbes, welcher die sinnliche Erfahrung als die einzige Erkenntnissquelle hinstellte und die philosophische Forschung einseitig auf das Körperliche verwies. — Diese Richtung hat im 17. Jahrhundert Locke fortgebildet, welcher auch die Erfahrung als die einzige Erkenntnissquelle betrachtet. Consequent bestreitet Locke die Giltigkeit der aprioristischen Principien. So ist ihm auch das Causalitätsprincip nicht ein a priori geltender Satz, sondern nur das Resultat der Erfahrung. Das Causalitätsverhältniss ist nach Locke nur eine sinnlich wahrnehmbare Succession des Einen, das Wirkung genannt wird, auf das Andere, das Ursache heisst, nicht eine innere Beeinflussung durch die Kraft der wirkenden Ursache. Wie nach Locke alle Verstandeserkenntniss in rein subjectiven Gedankenzusammenfassungen gemachter Erfahrungen besteht, so auch das Causalitätsprincip.[1])

Der Empirismus Locke's wurde nun durch Hume bis in seine äussersten Consequenzen geltend gemacht.[2]) Auch Hume lehrt zunächst, dass das Causalitätsprincip nicht a priori Geltung hat, sondern aus der Erfahrung entspringt. Wir bemerken, so lehrt er, dass eine Erscheinung stets auf die andere folgt und sie begleitet, ja dass, so weit unsere Erinnerung zurückreicht, diese Succession der beiden Erscheinungen immer und überall stattgefunden hat. Dadurch werden wir veranlasst, zu erwarten, dass auch in Zukunft, im Falle die eine Erscheinung gegeben ist, auch die andere wiedergegeben sein werde, ja gegeben sein müsste. So machen wir das Verhältniss der Succession zum Verhältniss der Causalität, das ‚post hoc' zum ‚propter hoc', indem wir annehmen, dass die eine Erscheinung die andere nach sich ziehe, sie beursache, dass die eine die Ursache, die andere die Wirkung sei, und dass daher die eine ohne die andere nicht sein könne. Der Grund, warum wir dieses thun, liegt somit keineswegs in einer Forderung der Vernunft, er

[1]) S. sein Hauptwerk: „Essay concerning human understanding". Leibniz hat in seinem Streit mit Locke sehr betont, dass es gewisse aprioristische Principien des menschlichen Denkens gebe, so das der Causalität, wie Herr Universitätsprofessor Dr. Bach in seinem zu Augsburg gehaltenen interessanten Vortrag über Leibniz nachwies, welcher Vortrag gleichsam das Präludium zum unsrigen bildete.

[2]) Vgl. sein Hauptwerk: „A treatise on human nature", deutsche Uebers. von J. Halle 1790.

liegt vielmehr nur in der Gewohnheit. Weil wir sehen, dass ein Ding auf ein anderes, dass eine Erscheinung auf die andere der Zeit nach stets folgt, gewöhnen wir uns an die Vorstellung, dass das eine Ding auf das andere, dass die eine Erscheinung auf die andere auch stets folgen müsse, dass also die eine die Ursache, die andere die Wirkung sei. Nur durch die Gewohnheit also wird der Verstand, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, bestimmt, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten, und zu glauben, sie werde gleichfalls eintreten. Die Nothwendigkeit des Causalitätsverhältnisses ist also nicht eine objectiv begründete, sondern sie beruht nur in der durch die Gewohnheit contrahirten subjectiven Neigung, von einer Erscheinung zu jener anderen, welche die erstere gewöhnlich begleitet, fortzugehen. Das Causalitätsgesetz ist ein rein subjectives Product unseres Denkens, gebildet auf dem Boden rein subjectiver Gewohnheit.

Hume zieht nun aus diesen Sätzen auch die letzte Consequenz mit einer Ungenirtheit, wie wir sie bei keinem seiner englischen Vorgänger finden, und diese Consequenz ist der Skepticismus: Ist das Causalitätsprincip etwas rein Subjectives, so kann es nicht als Mittel zur Begründung der Realität zunächst unserer sinnlichen Vorstellungen gebraucht werden, wir dürfen nicht schliessen, dass die sinnlichen Impressionen Wirkungen seien von ausser uns existirenden Objecten, als deren Ursachen, wir haben so keine objective Gewissheit von der Existenz der Aussenwelt. Allerdings will Hume dann diesen Akosmismus für das praktische Leben saniren durch den Naturinstinct, welcher uns zwingt, an die Existenz der Körper zu glauben, obgleich wir sie nicht beweisen können.

Was die menschliche Seele betrifft, kann ihre Substantialität und Immaterialität nicht bewiesen werden. Die Frage, ob die Seele eine Substanz sei, ist schon an sich absurd, weil die Idee der Substanz nach Hume wie nach Locke nur eine Erdichtung der Einbildungskraft ist. Sodann könnte der obgenannte Beweis nur gestützt auf das Causalitätsgesetz geleistet werden, dessen objective Geltung aber Hume bestreitet.

Endlich bestreitet Hume die Beweisbarkeit des Daseins Gottes. Wir könnten das Dasein Gottes möglicherweise nur beweisen auf der Grundlage des Causalitätsprincips, indem wir nämlich von den Dingen dieser Welt als den Werken Gottes auf Gott als auf deren Ursache schliessen würden. Aber das Causalitäts-

verhältniss beruht ja nur auf einer subjectiven Gewohnheit und kann uns daher keineswegs berechtigen, den auf dasselbe gegründeten Schluss als einen objectiv giltigen zu betrachten. So führt bei Hume die Bestreitung des Causalitätsgesetzes zur Aufhebung aller Philosophie.[1])

Von den Lehren Locke's und Hume's wurde im 18. Jahrhundert beeinflusst Beguelin in seiner Bestreitung des Causalitätsprincips, namentlich aber ein Philosoph, dessen Lehren bis auf die Gegenwart grosse Nachwirkung haben, nämlich Kant.[2]) Bekanntlich bildet die Grundlage des ganzen Kant'schen Systems die Annahme, dass synthetische Urtheile a priori möglich sind. Solche Urtheile enthalten etwas, was aus der Erfahrung entnommen ist, sie sind insofern synthetisch, aber andererseits liegt in ihnen etwas, was nicht von der Erfahrung kommt, sondern von vornherein im Subject gegeben ist, insofern sind sie a priori. Dieses aprioristische Moment sind nun 1^0 die angebornen Denkformen des Anschauungsvermögens: Raum und Zeit; 2^0 die Kategorien des Verstandes: Quantität (Einheit, Vielheit und Allheit), Qualität (Realität, Negation, Limitation), Relation (Substantialität und Inhärenz, ferner Causalität und Dependenz, und die Gemeinschaft oder Wechselwirkung), sodann Modalität (Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit); endlich 3^0 die angebornen Denkformen, Ideen der Vernunft: die psychologische, kosmologische und theologische Idee. — Wie soeben hervorgehoben wurde, ist nach Kant die Causalität eine angeborne Denkform, Kategorie des Verstandes. Das Causalitätsgesetz aber selbst ist ein synthetisches Urtheil a priori, nicht ein analytisches, rein aprioristisches Urtheil. Kant handelt nun eingehend über dieses Gesetz S. 232 ff. in dem Kapitel, welches überschrieben ist: „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“ Kant bemerkt S. 246 Folgendes: „Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniss der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit.“ Im Causalitätsgesetze ist ein Moment gegeben, das aus der Erfahrung kommt und das ist

---

[1]) Vergl. zu dem Gesagten Dr. Stöckl's „Geschichte der neueren Philosophie“. I. Band.

[2]) S. sein Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft“. Wir benutzten bei unsern Studien eine der ältesten Ausgaben, nämlich die von Frankfurt und Leipzig 1794.

die Aufeinanderfolge der Erscheinungen in der Zeit. So bemerkt er S. 249: „Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht.“ (Kant fasst also ähnlich wie Locke und Hume das Causalitätsverhältniss nur als Succession in der Zeit.) Andererseits muss a priori im urtheilenden Subject eine Regel vorhanden sein, nach welcher zwei Erscheinungen in den Zusammenhang von Wirkung und Ursache gebracht werden, und diese Regel ist eben die angeborne Denkform der Causalität, eine Kategorie des Verstandes. Die Causalität hat aber rein regulative, nicht constitutive Bedeu ung und so ist denn nach Kant das Gesetz der Causalität nur subjectiv. Das Causalitätsverhältniss und das darauf sich gründende Causalitätsprincip ist nur eine subjective Verknüpfung des uns angebornen Schemas mit den in der Zeit auf einander folgenden Erscheinungen. So hat das Causalitätsgesetz keine objective Geltung.

Betrachten wir nun auch in Kürze die Consequenzen dieser Anschauung. Nach Kant richtet sich alle Erkenntniss nur nach den angebornen Denkformen, nicht nach den Gegenständen. Der Mensch ist das Mass aller Dinge. Dieser alte Satz der Sophisten kommt bei Kant in neuer Form zur Geltung. Dadurch wird aber der Subjectivismus im Princip proclamirt und die Erkenntniss von der objectiven Basis losgelöst. Und was können wir nun nach Kant eigentlich erkennen? In Beziehung auf die körperlichen Dinge lehrt er, dass wir nur die Dinge erkennen, wie sie uns erscheinen, das Phänomenon, nicht aber das innere Wesen, das ‚Ding an sich‘ (Noumenon). Der Begriff repräsentirt seinem Inhalte nach nicht das Wesen des Dinges, sondern er resultirt nur aus der Anwendung der rein subjectiven Verstandesformen auf den in der Anschauung sich darbietenden Erfahrungsstoff. „Wir haben es,“ bemerkt Kant S. 235, „doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) sein mögen, ist gänzlich ausser unserer Erkenntnisssphäre.“ [1]) Noch

[1]) J. G. Fichte hat die letzte Consequenz gezogen, indem er den Akosmismus daraus folgerte: „Das Ding an sich ist etwas für das Ich und folglich im Ich“. Die Welt, das Ding an sich ist nur eine Setzung, Vorstellung des Ich. „Alles was ist, ist nur, insofern es im Ich gesetzt ist und ausser dem Ich ist nichts“. („Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ und „Bestimmung des Menschen.“)

weniger ist unserer theoretischen Erkenntniss dasjenige zugänglich, was über alle Erfahrung hinausliegt, wie Gott, Seele und das Wesen der Welt. Denn Gott, Seele und die Welt sind nur subjective Formen, Ideen unserer Vernunft und wir haben gar keine Gewissheit, dass diesen Ideen Objecte ausser unserem Denken entsprechen. Die Vernunft bezieht sich nicht auf ein objectiv gegebenes, übersinnliches Sein, sondern nur auf den Verstand mit seinen Begriffen, insofern diese durch den Vernunftgebrauch zur höheren Einheit der Ideen zusammengeordnet werden sollen, wie andererseits der Verstand mit seinen Kategorien sich nur auf die Anschauungen bezieht, um dieselben durch die Kategorien zur höheren Einheit des Begriffes zusammenzufassen. Kant kommt so zum gleichen Resultate, wie der Empirismus, sein System ist bei aller idealistischen Färbung ein verkappter Empirismus. Wir erkennen nicht das innere Wesen der körperlichen Dinge, nicht geistige Substanzen, nicht Gott, sondern nur die Erscheinungen der körperlichen Dinge Kant bestreitet von seinem Standpunkte consequent die Beweisbarkeit des Daseins Gottes, die aposterioristischen Gottesbeweise. Wie sollte es anders sein? Das Causalitätsgesetz hat nach Kant rein subjective Geltung; nun aber bietet uns einzig das Causalitätsgesetz die solide Basis, um das Dasein Gottes zu beweisen. So ist die letzte Consequenz der Kant'schen Lehre die Aufhebung aller Metaphysik, dieser Philosophie *κατ' ἐξοχήν*, die ja in der Erkenntniss des innern Wesens der Dinge und der höchsten Ursache des Universums besteht. Eine Metaphysik ist nach Kant unmöglich, und es ist wie den empiristischen Richtungen, so hauptsächlich seiner Lehre zuzuschreiben, wenn die Welt heutzutage so skeptisch gegenüber der Metaphysik sich verhält.

Zum Schlusse wollen wir nun noch die Lehre zweier Philosophen aus dem 19. Jahrhundert erwähnen, die mit einander in enger Beziehung standen, Stuart Mill und August Comte.

Stuart Mill geht in seinem Werke: „A system of Logic rationative and inductive“[1]) ganz wieder auf die Lehren der frühern englischen Empiristen zurück. Die einzige Erkenntnissquelle ist nach ihm die sinnliche Erfahrung und die Induction die einzig berechtigte Methode. Consequent bestreitet er alle aprioristischen

[1]) System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darstellung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung, deutsch von J. Schiel.

Principien, deren absolute Nothwendigkeit und allgemeine Giltigkeit und so auch die Allgemeingiltigkeit, den analytischen Charakter des Causalitätsgesetzes.[1]) Er bemerkt: „Die Gleichförmigkeit in der Folge von Naturerscheinungen, auch das Causalgesetz genannt, muss angesehen werden als ein Gesetz nicht des Universums, sondern nur des innerhalb des Bereiches unserer sichern Beobachtung liegenden Theiles desselben und kann nur in einem mässigen Grade auf angrenzende Fälle ausgedehnt werden.“[2]) In diesem Satze haben wir die Quintessenz seiner Lehre. Nach ihm besteht das Causalitätsverhältniss einfach in der Gleichförmigkeit der Succession gewisser Erscheinungen, wobei eine ursächliche Beeinflussung der einen durch die andern nicht beobachtet und nicht behauptet werden kann. Das Causalitätsgesetz wird einzig gewonnen durch Induction, welche selbst wiederum in der einfachen Aufzählung einzelner beobachteter Fälle (per simplicem enumerationem) besteht. Das Causalitätsprincip ist, wie jedes allgemeine Gesetz, nur eine allgemeine Thatsache, eine abgekürzte Formel, ein Register beobachteter Einzelfälle. Es hat daher nur für die beobachtete Welt Geltung; die beobachtete Gleichförmigkeit in der Folge der Naturerscheinungen kann nicht auf das ganze Universum ausgedehnt werden.[3]) „Ich habe die Ueberzeugung, dass ein Jeder, der an Abstraction und Analyse gewöhnt ist, und der seine Fähigkeiten aufrichtig dazu gebraucht, wenn seine Einbildungskraft einmal gelernt hat, die Vorstellung aufzunehmen und zu hegen, keine Schwierigkeiten finden wird, sich vorzustellen, dass z. B. in einem der vielen Firmamente, in welche die Astronomie jetzt das Universum eintheilt, Ereignisse auf's Gerathewohl und ohne bestimmtes Gesetz auf einander folgen können!“[4])

Ganz verwandt mit der Lehre Stuart Mill's ist die Doctrin seines langjährigen Freundes, des französischen Philosophen August Comte, des Begründers des sogenannten Positivismus, welcher in England Agnosticismus genannt wird. Auch Comte, der, wie er selbst gesteht, von Hume sehr beeinflusst wurde, bezeichnet wie Stuart Mill als einzige Erkenntnissquelle die Erfahrung, als einzig berechtigte Methode die Induction und bestreitet die Allgemeingiltigkeit des Causalitäts-

---

[1]) Ueber dieses handelt er einlässlich S. 104 ff.

[2]) A. a. O. S. 119.

[3]) A. a. O. S. 108.

[4]) Vgl. die treffliche Widerlegung der Ansichten St. Mill's über dasCausalitätsprincip in Dr. Gutberlet's Metaphysik 5. Cap. § 6. (S. 98 der 2. Aufl.

gesetzes. „Positiv", so lehrt Comte in seinem ‚Cours de philosophie positive', heisst so viel als „reell und nützlich, gewiss und präcis, organisch und relativ." [1]) Diese Eigenschaften schreibt er seiner Philosophie im Gegensatze zu den bisher herrschenden Richtungen, welche er unter den Kategorien „theologisch" und „metaphysisch" unterbringt, zu. „Theologisch" ist nach Comte jede Philosophie, welche zur Erklärung der Welt überirdische Wesen, höheren Willen herbeizieht, „metaphysisch" alle Philosophie, welche abstracte Anfangs- und Endursachen annimmt und vom Wesen der Dinge handelt Sowohl die ‚theologische' als die ‚metaphysische' Philosophie, so behauptet Comte, verlassen den sichern Boden der Erfahrung und verlieren sich in eitle Träumereien über das „Absolute", welches der menschlichen Erkenntniss ganz und gar unzugänglich ist. Die ‚positive Philosophie' hingegen hält sich an die „unserm Organismus zugänglichen Thatsachen." Sie ist reell. Mit Ausscheidung aller Untersuchungen über das Absolute, über Anfangs- und Endursachen und über das Wesen der Dinge beschränkt sie sich darauf, in allen Erscheinungen die unabänderlichen Gesetze zu erforschen und dieselben in ihren Beziehungen der Aufeinanderfolge und Aehnlichkeit immer einheitlicher und übersichtlicher zu erfassen. Sie ist daher „relativ". [2])

Und was ist nun von seiner pompös ausgekündigten „Philosophie positive", von diesem letzten Ausläufer des neueren Empirismus, dieser Erkenntnisslehre des modernen Materialismus zu halten? Gruber hat den Nagel auf den Kopf getroffen, indem er sagt „die positive Philosophie Comte's ist gar keine Philosophie." Aristoteles, den Comte selbst als den unvergleichlichen, ewigen Fürsten aller wahren Denker bezeichnet und wie den hl. Thomas von Aquin in seinen positivistischen Kalender aufnimmt, lehrt, wie wir in der Einleitung bereits hervorgehoben, „die Weisheit bezieht sich auf die ersten Ursachen und Gründe." Diese Weisheit findet sich aber in der Philosophie. Wer also behauptet, die Ursachen seien unserer Erkenntniss unzugänglich, sie seien nicht Gegenstand der Philosophie,

[1]) Réel, utile, certain, précis, organique, relatif.

[2]) „Le charactère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts et considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu' on appelle les causes soit premières soit finales." Vergl. die treffliche Schrift von Hermann Gruber S. J.: „August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre." Freiburg, Herder. 1889.

der hebt damit die Metaphysik, überhaupt die Philosophie auf. In der That, betrachten wir das, was Comte als Zweige der positiven Philosophie anführt, so erkennen wir deutlich: es sind die Mathematik und die Naturwissenschaften (auch die Sociologie und Moral sind nach ihm ja nur Theile der Physik, sociale Physik). Aber auch diese Wissenschaften sind schliesslich unmöglich, wenn die objective Bedeutung und Allgemeingiltigkeit des Causalitätsgesetzes geleugnet und einzig die Erfahrung, Induction betont wird. Die Mathematik geht ja deductiv von obersten Grundsätzen aus, die durch keine Induction festgestellt werden können und die Naturwissenschaft erhält erst recht dadurch den Charakter der Wissenschaft, dass sie, gestützt auf das Causalitätsprincip, die Ursachen er Naturerscheinungen nachweist. An den Früchten erkennt man den Baum; eine Philosophie, welche zur Aufhebung aller Philosophie und zum Ruin der Wissenschaft führt, kann unmöglich die wahre sein.[1])

Soll also die Wissenschaft, speciell die Philosophie, vor dem Skepticismus, vor dem Untergang gerettet werden, so müssen wir zur alten Causalitätslehre des Aristoteles und des hl. Thomas zurückkehren; das ist das einzige Rettungsmittel. Das Causalitätsgesetz als analytisches Urtheil mit nothwendiger, objectiver, allgemeiner Geltung, wie es von Aristoteles und dem hl. Thomas gefasst wird, ist der einzige Weg, um in der Philosophie zum Uebersinnlichen, Transscendenten zu gelangen, der einzige Weg zu Gott resp. zum Theismus. - - Allerdings kann die Erforschung der einzelnen Ursachen noch sehr vervollkommnet werden; aber das Causalitätsprincip als solches ist nicht ein Problem, das erst noch in der Zukunft zu lösen wäre, so dass bis dahin die ganze Philosophie,

[1]) Es freut uns, dass ein verdientes Mitglied der Pariser St. Thomas-Akademie, E. Domet de Vorges, in einer Artikelserie der „Annales de Philosophie chrétienne", Paris (auch separat erschienen 1890), betitelt: „Cause efficiente et cause finale", dem Positivismus und anderen falschen Richtungen gegenüber die aristotelisch-thomistische Causalitätslehre zur Geltung gebracht hat. — Unsere Abhandlung ist also nach Inhalt und Tendenz der genannten verwandt; beide Arbeiten sind aber, weil unabhängig von einander entstanden, der ganzen Anlage und Durchführung nach verschieden. (Vgl. das Referat über die Arbeit von Domet de Vorges von Dr. Fr. Schmid im letzten Heft dieser Zeitschrift S. 52 ff.)

speciell die Metaphysik, in der Luft hängen würde, sondern die peripatetische Schule hat dasselbe längst mit Gewissheit festgestellt. — Es ist eine erhabene Aufgabe der philosophischen Section der Görres-Gesellschaft, im Sinn und Geist der Encyklica „Aeterni Patris" des obersten Lehrers der Christenheit die christliche Philosophie der Vorzeit gegenüber falschen modernen Richtungen zur Geltung zu bringen und mit Benutzung der gesicherten Resultate der neueren Forschungen organisch weiter zu bilden. Grosse Hoffnungen knüpfen wir diesbezüglich an das ‚Philosophische Jahrbuch' der Görres-Gesellschaft, welches in seinem Programm jenes herrliche Rundschreiben des hl. Vaters Leo XIII. zur Richtschnur nimmt. Pflegen wir im engen Anschluss namentlich an den Fürsten der Scholastik jene Weisheit, welche besteht in der Erkenntniss der ersten Ursachen.

Der Kampf um die Willensfreiheit.[1])

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

(Schluss.)

Harald Höffding.

Der dänische Philosoph unterscheidet sechs verschiedene Bedeutungen des Wortes Freiheit, welche von den Indeterministen mit einander verwechselt würden; ihr Freiheitsbegriff soll, das ist ja die fixe Idee der Deterministen, eine Leugnung des Causalitätsgesetzes einschliessen. Gegen einen solchen Popanz ist es nun leicht, siegreiche Angriffe zu richten. Doch hören wir ihn selbst!

„Es wird jetzt von den Meisten zugegeben, dass keine theoretischen Motive, sondern praktisch-ethische zu der Behauptung führen, unser Wille sei dem Causalitätsgesetze nicht unterworfen. Wenn man nur als Psychologe oder Historiker den Willen betrachtete, würde man schwerlich auf die Aufstellung einer solchen Behauptung verfallen. Es würde immer viele Willensäusserungen geben, deren Erklärung man nicht würde finden können; hierin würde aber kein Grund für die Behauptung liegen, sie hätten keine Ursache. Dagegen meint man, eine solche Behauptung sei eine nothwendige Voraussetzung der Ethik. Sollte es sich nun wirklich so verhalten? Sollten wir gezwungen sein, eine solche Disharmonie unserer intellectuellen Natur und unserer ethischen Natur anzuerkennen, dass wir, um nicht die Geltung des Ethischen zu verleugnen, den Grundsatz verleugnen müssten, kraft dessen allein das Dasein uns verständlich werden kann? — Jedenfalls müssen wir uns wohl vorsehen, ehe wir uns auf eine so verzweifelte Auffassung einlassen. Nicht Allen fällt es so gar leicht, das Postulat der Causalität bei Seite zu schieben und an dessen Stelle

[1]) Vergl. ‚Philosoph. Jahrb.' Bd. II. (1889) S. 389 ff.; Bd. III. (1890) S. 33 ff., 268 ff.

andere Postulate zu statuiren, ungefähr wie man den Hausrock auszieht, um den Frack anzulegen.“[1])

Es ist durchaus falsch, dass die Behauptung der Freiheit sich bloss auf ethisch-praktische Gründe stützte. Allerdings zeigt man die ungeheuere Verwerflichkeit des Determinismus an den schrecklichen Folgen, welche sich auf dem sittlich-praktischen Gebiete daraus mit überwältigender Klarheit ergeben. Ohne diese verderbliche Folgen könnte man den Deterministen die Unfreiheit des Willens als intellectuelle Schrulle überlassen. Aber auch von diesen ethischen Bedenken abgesehen, setzen ja die einleuchtendsten rein theoretischen Gründe die Wahlfreiheit ausser allen Zweifel. Wenn der Psychologe nicht den klarsten Thatsachen des Bewusstseins Gewalt anthun will, kann er die Freiheit nicht in Abrede stellen; wenn der Historiker nicht an Stelle der objectiven Geschichte seine subjectiven Einfälle setzen will, muss er die allgemeine Ueberzeugung aller Menschen von der Freiheit menschlicher Entschliessungen anerkennen.

Wenn wirklich die Freiheit die Verleugnung des Causalitätsgesetzes verlangte, dann würde die Anerkennung der ersteren eine empörende Disharmonie zwischen dem intellectuellen und sittlichen Leben stiften, aber thatsächlich verlangt gerade die Harmonie zwischen Verstandeserkenntniss und Willensbethätigung die Freiheit der letzteren. Vielfach zwar ist die intellectuelle Erkenntniss ein nothwendiger Vorgang, sie wird determinirt durch evidente Gründe, während die Willensentschlüsse durch die Motive kaum je determinirt werden. Aber principiell besteht zwischen den beiden Thätigkeiten kein Unterschied. Der Verstand wie der Wille werden nur determinirt, wenn das ihnen entsprechende Object sich mit aller Bestimmtheit und Vollkommenheit darstellt. Das Wahre stellt sich nun nicht gar selten dem Verstande in aller Evidenz dar. Darum wird der Verstand nicht selten zum Fürwahrhalten genöthigt. Wo diese Evidenz der Wahrheit fehlt, wird er nicht determinirt, sondern bleibt indifferent zwischen zwei entgegengesetzten Behauptungen. Principiell ist die Thätigkeitsweise des Willens davon nicht verschieden: er kann nur determinirt werden von einem Gut, das ihm vollständig proportionirt ist, das seine Spannkraft zu bewältigen vermag. Das ist aber kaum

[1]) Ethik. Eine Darstellung der ethischen Principien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse. Von Dr. Harald Höffding, Professor an der Universität in Kopenhagen. Unter Mitwirkung des Verf.'s aus dem Dänischen übersetzt von F. Bendixen. Leipzig, Fues. 1888.

je in diesem Leben der Fall; denn nur der Inbegriff alles Guten, intuitiv erkannt, vermag die Capacität eines auf das Gute im Allgemeinen gerichteten Strebens unwiderstehlich zu bestimmen. Für gewöhnlich stellt sich uns das unendliche Gut nur sehr abgeblasst dar; klar erkennen wir nur endliche, ja sehr beschränkte Güter, an denen immer eine Schattenseite, ein ‚pro' und ‚contra' bemerkt werden kann. Es muss also der Wille gerade so, wie im gleichen Falle der Verstand, indifferent einem solchen Objecte gegenüberstehen. Zugleich aber hat er, wie die Erfahrung zeigt, die positive Kraft, sich für den einen oder den andern Gegensatz zu entscheiden, d. h. frei zu wählen. Auch der Verstand vermag sich bei Mangel an Evidenz unter dem Einfluss des Willens für den einen oder den andern der zwei Gegensätze zu entscheiden, eine Meinung festzuhalten; ja dieser Fall ist auch im Gebiete des Erkennens der gewöhnliche. Die meisten unserer Erkenntnisse sind freie Meinungen.

So stiftet also die Willensfreiheit keine Zwietracht zwischen dem intellectuellen und moralischen Leben, sondern setzt sie erst recht in engste Harmonie. Höffding geht noch weiter und behauptet, dass nur der Determinismus religiös-sittliches Leben möglich mache.

„Der Indeterminismus zerreisst das Band zwischen dem Individuum und der Gattung, ja zwischen dem Individuum und dem ganzen übrigen Dasein. Das Individuum steht nicht mehr als eigenthümliches Glied im grossen Zusammenhang des Daseins, sondern wird gerade an den entscheidendsten Punkten aus diesem herausgerissen. Es wird dem Indeterminismus daher unmöglich, das Dasein als eine Totalität aufzufassen. Jede tiefer gehende philosophische und religiöse Anschauung wird unmöglich. Die einzige mit dem Indeterminismus vereinbare religiöse Anschauung ist der Polytheismus; denn jedes Wesen, das den absoluten Anfang einer Causalreihe bilden kann, ist ein kleiner Gott, ein absolutes Wesen, und wir erhalten also ebenso viele Götter, als wir ‚freie' Menschen haben. Vielleicht ist einem auch nicht so sehr an einer solchen Totalitätsauffassung gelegen. Die angeführte Betrachtung hat aber dennoch ihre Bedeutung, besonders wenn man gegen den Determinismus als eine gottlose oder antireligiöse Lehre polemisirt. Fasst man die Gottheit als ein absolutes und allmächtiges Wesen auf, so widerspricht die Annahme eines causalfreien Willens endlicher Wesen sich geradezu selbst. Und wenn man hiergegen protestirt und behauptet, dass wir hier einem ‚Mysterium' gegenüber

stehen, so sehe man zu, wie zwischen Mysterium und Widerspruch zu unterscheiden ist."

Die Thatsache der menschlichen Freiheit erhebt allerdings lauten Protest gegen die pantheistische „Totalität des Daseins". Wenn bei der vom Pantheismus behaupteten Totalität des Seins schon von Individualität nicht die Rede sein könnte, so können noch viel weniger damit freie Wesen bestehen; denn dann ist Alles nothwendige Entwickelung des Absoluten. Hier liegt also der eigentliche aprioristische Grund für die Leugnung der evidentesten aller Thatsachen.

Den wahren Zusammenhang der Weltwesen und insbesondere der Menschengattung zerreisst die Freiheit in keiner Weise. Die Freiheit ist keine Willkür, sondern sie bethätigt sich nach psychologischen Gesetzen und auf Grund natürlicher Triebe. Diese Gesetze und Triebe ziehen aber den Menschen auf das mächtigste zum Menschen und zum Ganzen hin, freilich ohne ihm die Selbstbestimmung zu nehmen. Es bleibt also eine gewisse Indifferenz, eine theilweise Unabhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen: aber hier tritt eben die Sittlichkeit als Pflicht ergänzend und vollendend hinzu: mit Freiheit soll sich der Mensch dem Ganzen einfügen, seine Stelle in dem Universum ausfüllen. Dass er nicht schon von Natur aus fest und unwiderstehlich eingefügt ist, beweist ja die sonnenklare Thatsache des Verbrechens, dessen Wesen eben in der Sonderung des Einzelinteresses von dem Gesammtinteresse besteht. Jene „tiefgehende" religiös-sittliche Auffassung also, welche den Menschen mit der Gottheit identificirt, welche das menschliche Thun zu göttlichem macht und damit selbst das Verbrechen der Gottheit aufbürdet, kann der Indeterminismus allerdings nicht theilen. Mehr als kindisch aber ist die Anklage auf Polytheismus. Freilich muss derjenige eine absolute Macht besitzen, der aus Nichts, durch seinen blossen Willen ausser sich Substanzen hervorbringen kann. Wer aber sich frei zu einer Thätigkeit entscheidet, hat keine Substanz in's Dasein zu setzen, sondern eine ihm immanente accidentale Zuständlichkeit, er producirt dieselbe nicht aus Nichts, sondern unter dem Miteinfluss von Motiven.

Wenn übrigens die Freiheit gegen das Causalgesetz verstiesse, dann könnte auch ein allmächtiger Gott nicht frei handeln; denn es ist ein innerer Widerspruch, dass etwas ohne hinreichende Ursache werde. In Gott müssen wir aber unbedingt freies Wollen annehmen, weil sonst die Endlichkeit der Welt, die endliche Anzahl der Weltdinge, z. B. der Menschen, nicht erklärt werden kann. Der deter-

ministische Pantheismus, der die Freiheit als etwas Absurdes in Gott und im Menschen leugnet, verfällt also dem grossen „Mysterium", dass die thatsächliche Welt ihm vollständig unerklärt gegenüber steht. Oder genauer gesprochen: Das Grundprincip seiner Weltanschauung beruht auf der Absurdität, dass das Unendliche mit Nothwendigkeit sich verendliche.

Aus den weiteren zahlreichen Einwänden Höffding's gegen eine missverstandene Willensfreiheit wollen wir nur noch einen herausheben. „Wenn mehrere neuere indeterministische Verfasser (Heegard, Kromann) das Postulat der Causalfreiheit auf das möglichst Wenige, auf eine sehr kleine Grösse, eine Kleinigkeit beschränken, so ist nicht leicht zu verstehen, welche Bedeutung es haben kann, dass ein so geringer Theil des Willensactes causalfrei wäre, da das ethische Urtheil ja doch den Willensact als Totalität betrifft. Man sieht, dass der Indeterminismus, der erst den Zusammenhang des Daseins und dann den Zusammenhang der Persönlichkeit auflöst, schliesslich nicht einmal den einzelnen Willensact als etwas Ganzes auffasst. Gewisse Procente der Elemente desselben sollen causalbestimmt, andere causalfrei sein. . . Das Individuum wird dann ja mit Recht sagen: ‚Nur ein Tausendstel der Handlung ist meine Schuld, da nur so viel derselben causalfrei ist. Wesshalb werde ich denn für die ganze Handlung verantwortlich gemacht? Ich habe keinen Mord begangen, sondern nur ein Tausendstel eines Mordes.'"

Es kommt in erster Linie nicht darauf an, welche Bedeutung einem eingeschränkten Wahlvermögen zukomme, sondern vor Allem, ob es Thatsache ist. Wenn uns die innere oder äussere Erfahrung auch nur einen minimalen Bruchtheil von Freiheit aufweist, so haben wir ihn anzuerkennen, dürfen aber nicht in deterministischer Weise die Thatsachen durch vorgefasste Meinungen meistern. Zwei Thatsachen stehen durch die innere und äussere Erfahrung fest: 1° wir können uns bei gehöriger Willensenergie ganz uneingeschränkt für alles, was sich uns als gut darstellt, entscheiden; 2° wir strengen uns aber regelmässig nicht so sehr an, dass wir Alles wollen könnten: wir wählen gewöhnlich das Leichtere, Angenehmere. Mit Bezug auf letzteres kann man sagen: Unsere Freiheit ist thatsächlich sehr eingeschränkt: nur weniges hängt lediglich von unserer Selbstbestimmung ab; wir werden von den Verhältnissen, unseren Neigungen und Anlagen getragen, mit fortgerissen, aber doch so, dass dabei die Freiheit nicht ganz aufgehoben wird. Bei schlechten Handlungen muss durch diese

Umstände natürlich die Verantwortlichkeit gemindert werden. Dies wird auch von der ganzen Menschheit anerkannt, indem sie mildernde Umstände zulässt, wenn man auch nicht der lächerlichen Forderung genügen kann, die Milderung in Procenten anzugeben.

Der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit entgegen, dass wir uns der freien Willensentscheidung unmittelbar bewusst werden, behauptet H., es könne gar keine psychische Activität, kein Willensentschluss an einfache Bewusstseinszustände geknüpft sein. „Der eigenthümliche Zustand, in welchem wir uns befinden, wenn wir einen Entschluss, eine Entscheidung erreicht zu haben glauben, oder auch dann, wenn die Entscheidung nicht getroffen ist, wir aber einige Elemente aus unserem Bewusstsein zu verdrängen, andere festzuhalten und zu begünstigen suchen, lässt sich nur als ein möglichstes Concentriren der Vorstellung und des Gefühls auf einen einzigen Punkt, auf die Vorstellung von der auszuführenden Handlung nämlich, oder der anzuerkennenden Annahme beschreiben. . . Der Grund, wesshalb wir dergleichen Zustände als active bezeichnen, liegt sicherlich in zwei Umständen. Theils ist der Grund in der concentrirten, zugespitzten Form zu suchen, die unser Bewusstseinsleben erhält, und die jeden inneren Widerstand von Seiten anderer Bewusstseinselemente ausschliesst oder auszuschliessen geneigt ist. . . Theils ist der Grund darin zu suchen, dass auf diese Concentration innere oder äussere Veränderungen folgen, die mit ungewöhnlicher Deutlichkeit auf den concentrirten Zustand als Ursache zurückgeführt werden können. . . Die Causalität lässt sich aber nur durch Folgerung, nicht durch Intuition entdecken.“[1])

Es ist durch das Bewusstsein ganz klar, dass die active Willensentscheidung nicht lediglich in einer Concentration der Vorstellungen und Gefühle besteht. Diese Concentration geht vielmehr der eigentlichen Entscheidung, wenigstens bei reiflicher Ueberlegung, voraus und ist Vorbedingung, um eine vernünftige Entscheidung zu treffen. Sie kann aber auch fehlen, und doch folgt eine active Entscheidung, wenn nur irgend welche Erkenntniss des Objectes und der Motive dem Willen vorleuchtet. Meistens wird jene grössere Aufmerksamkeit, jenes Berathschlagen selbst vom freien Willen herbeigeführt und setzt also bereits die psychische Activität voraus, welche dann auch unmittelbar vom Bewusstsein erfasst wird. Es kann sich

[1]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1890. 3. H. S. 301 ff.

uns aber die Concentration der Vorstellungen und Gefühle auch von selbst aufdrängen, und gerade wenn sie am stärksten ist, stellt sie sich, wie auch Höffding bemerkt, dem Subjecte mehr als Zustand der Hingebung, des Leidens dar. Daraus folgt nun ganz evident, dass jene Spannung der Aufmerksamkeit nicht die psychische Activität, die Selbstbestimmung ist, nicht aber, wie H. schliesst, dass wir die Selbstthätigkeit nicht wahrzunehmen vermögen.

Er versteigt sich sogar in das dunkle Gebiet der Mystik, um seine den alltäglichen Thatsachen widersprechende Theorie zu stützen: „Der Mystiker ist völlig überzeugt, dass der höchste Grad der Concentration nicht durch willkürliches Wollen, sondern durch einen ‚Gnadenimpuls' erreicht werde, durch eine Eingebung, welcher gegenüber er sich empfangend verhalte. Er ergreift nicht mehr, sondern wird ergriffen."

Aber welcher Mystiker hat je jenes passive Ergriffensein in der Ekstase für die eigentliche psychische Thätigkeit ausgegeben? Nennt die Mystik nicht gerade diesen Zustand das Gebet der Ruhe? Wie man so himmelweit verschiedene Zustände — Ekstase und freie Selbstentscheidung — mit einander verwechseln kann, ist schwer einzusehen! Aber H. hat den Muth, sogar den hypnotischen Zustand, „in welchem das Individuum die Herrschaft über sich selbst verloren hat", und den der freien Entscheidung zu identificiren: „Wir sind annähernd in einem Zustande des Monideismus: eine einzige Vorstellung (mit dazu gehörendem Gefühl) beherrscht uns. Wir haben uns gewissermassen selbst hypnotisirt."

Allerdings, wenn unsere freie Thätigkeit Concentration ist, kann man einigermassen eine so ungeheuerliche Behauptung verstehen; aber gerade aus der Ungeheuerlichkeit der Consequenzen hätte H. auf die Unrichtigkeit seiner Auffassung der Selbstthätigkeit schliessen sollen.

Von einem Monideismus kann bei der freien Selbstbestimmung um so weniger die Rede sein, als, wenn dem Geiste wirklich nur ein Object vorschwebte, eine Wahl unmöglich wäre; die Freiheit setzt wesentlich universale Erkenntniss, eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, voraus, eine Mehrheit von Objecten oder doch eine Mehrheit von Rücksichten an demselben Objecte. Darin liegt ja gerade der Grund der sogenannten unwillkürlichen Affecte: es stellt sich uns ein Gut unter einer begehrenswerthen Rücksicht dar; die

Vernunft hat nicht Zeit, andere Rücksichten oder andere Güter in Erwägung zu ziehen, und so wird der Wille „überrumpelt".

Ist also durchaus unrichtig, dass bei der freien Selbstbestimmung nur eine Concentration unserer Aufmerksamkeit vorhanden und von uns beobachtet werde, so sind die weiteren von H. daran geknüpften Folgerungen gegen die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung der Selbstthätigkeit hinfällig. So z. B.: „Auf welchem Grad des Gradmessers der Concentration, den wir hier aufstellen können, sollen wir uns nun denjenigen Zustand gelegen denken, welcher speciell die Benennung ‚Activitätsbewusstsein' sollte beanspruchen können?"

Das Activitätsbewusstsein ist genau an den Punkt geknüpft, der den Uebergang von aufmerksamer Ueberlegung zur wirklichen Entscheidung bezeichnet: ein Punkt, der nur einem Blödsinnigen unbekannt bleiben kann.

Der andere gegen die Wahrnehmung der Freithätigkeit gerichtete Einwand betont die Unmöglichkeit, Causalität durch Intuition zu erfassen. Allerdings kann man den Einfluss, den die Ursache auf ihre Wirkung ausübt, nicht schauen; wir vermögen auch nicht durch das Bewusstsein unmittelbar die Causalität des Willens, z. B. bei Bewegung der Glieder wahrzunehmen: aber es ist durchaus unrichtig, dass alle Activität Causalität sei in dem Sinne, dass der Thätige immer einen Einfluss auf etwas von ihm Unterschiedenes ausüben müsste. Wir mögen sogar zugeben, der Einfluss, den der Wille auf den Vorstellungsverlauf oder auf Intensität und Qualität der Gefühle ausübt, entziehe sich unserer directen Wahrnehmung. Wir wollen auch nicht darauf bestehen, dass der Einfluss des Willens auf seine eigenen Acte uns immer bewusst werde; es ist möglich, dass wenn der Wille sich entschliesst, selbst einen Act, z. B. der Resignation zu erwecken, wir die Causalität des ersten Actes in Bezug auf den zweiten nicht beobachten können. Aber die Willensenergie selbst, welche wir anwenden, um einen andern Act, etwa den Vorstellungsverlauf, die Bewegung der Muskeln u. s. w. zu beeinflussen, liegt sonnenklar im Blickpunkte unseres Bewusstseins: und gerade jene Willensenergie ist die psychische Activität, ist die Willensentscheidung.

In vielen Fällen ist aber die Willensenergie gar nicht darauf gerichtet, etwas anderes hervorzubringen, also Causalität zu entfalten, sondern sie bleibt bei dem einen und ersten Acte stehen, und dann kann von einem Erschliessen derselben gar nicht die Rede sein,

sondern sie ist der eigentliche und unmittelbare Gegenstand der Selbstbeobachtung.

Die Klarheit unseres Activitätsbewusstseins sucht H. durch den Hinweis auf jene seelischen Zustände zu trüben, in welchen wir in Betreff unserer freien Entscheidung zweifelhaft sind.

„Einerseits kann es Gedanken und Stimmungen geben, mit denen wir spielen und die uns gefahrlos erscheinen, während es sich später zeigen kann, dass dieselben Wurzel in uns gefasst haben und zu einem Wollen geworden sind. Andererseits kann es uns ganz unmöglich sein, über die Beschaffenheit unseres Willens, wo dieser keine Gelegenheit erhält, sich im Handeln zu zeigen, in's Reine zu kommen. Umgekehrt kann man sich selbst damit quälen, dass man die edle Stimmung oder den Wunsch eines Moments mit einem abgeschlossenen Wollen verwechselt und sich desswegen ungerecht beurtheilt. Zu allen Zeiten haben tiefer gehende moralische und religiöse Erfahrungen dargethan, dass hier eins der grössten Probleme auf dem Gebiet des psychischen Lebens liegt. In der psychologischen Theorie ist es leicht genug in abstracto zwischen Passivität und Activität zu sondern; die wirkliche Erfahrung findet dies nicht so leicht, und sie warnt gerade bestimmt davor, dem unmittelbaren Bewusstsein zu trauen: „Noli credere affectui tuo; qui nunc est, cito mutabitur in aliud“ (De imit. Chr. III, 33).“

Wie fromm! Aber um zu constatiren, dass wir manchmal zweifelhaft über unsere freie Einwilligung sind, bedurfte es nicht der „Nachfolge Christi“, auch nicht „tiefer gehenden moralischen und religiösen Erfahrungen“, sondern dazu reicht die allergewöhnlichste Beobachtung hin. Dieselbe innere Erfahrung aber, die alltäglichste wie die tiefer gehende, belehrt uns auch unmittelbar, klar und bestimmt, dass wir uns in vielen Fällen selbst bestimmen. Trotz des nicht seltenen Zweifels an unserer freien Einwilligung ist das ganze Menschengeschlecht kraft des klarsten Zeugnisses des Bewusstseins immer von seiner Freithätigkeit in den meisten Fällen überzeugt geblieben. In der That liegt in dem Vorkommen der zweifelhaften Fälle eine eigene Bestätigung der klaren Fälle. Die Sache liegt nämlich so. In manchen Fällen sind wir uns klar bewusst, dass wir nicht thätig sind, sondern uns leidend verhalten. Ebenso klar ist das Bewusstsein, dass wir in andern Fällen freithätig sind. Zwischen beiden Klassen der Bewusstseinszustände liegt ein Kreis von zweifelhaften. Wird nun etwa durch dieses zweifelhafte Bewusstsein die Klarheit

der Passivität getrübt? Gewiss nicht, und selbst H. wird nicht soweit gehen, zu behaupten, wir könnten uns des Erleidens von Gewalt nicht klar bewusst werden, die wir entweder von aussen oder von unserem eigenen Geistesmechanismus erfahren. Also kann durch den Zweifel, der uns manchmal quält in Betreff der Activität oder Passivität, auch nicht die Klarheit des Bewusstseins von unserer Activität verdunkelt werden. Oder geht H. aus Liebe zu seiner Theorie so weit, dass er dem Bewusstsein nur Vertrauen schenkt, wenn es uns quälende Zweifel berichtet, ihm aber den Glauben versagen will, wenn es uns klar unsere Activität oder Passivität berichtet?

Aber „es liegen ebenfalls hinlängliche, deutliche Erfahrungen vor, wie schwer es sein kann, den bestimmten Zeitpunkt anzugeben, da die innere Entscheidung getroffen wird. . . Unsere Activität, unser Wollen kann zu solchen Zeiten an solchen Punkten am stärksten sein, wo wir sie in unserer Selbstbeobachtung am wenigsten bemerken. Und kommt es dann so weit, dass wir: ‚Ich will' (oder mit W. James: ‚Fiat') sagen, so liegt der eigentliche Wendepunkt am öftesten gar nicht hier, sondern viel früher an einem ganz anderen Punkte. Was durch unseren klaren, bewussten Entschluss geschieht, ist dann nur eine Constatirung, ein sozusagen officieller Abschluss dessen, was in der Realität schon früher entschieden ist."

Auf diesen Einwand ist zunächst dasselbe zu sagen, was auf den vorhergehenden: diese seltenen Fälle des Zweifels über den eigentlichen Zeitpunkt der activen Entscheidung dienen den andern, da uns der entscheidende Wendepunkt ganz klar vor Augen liegt, eher zur Bestätigung, als zur Abschwächung ihrer Beweiskraft. Sodann ist ja doch auch jener klar bewusste Entschluss eine wirkliche Willensthätigkeit, wenn sie auch nur einen früheren Entschluss abschliessend ratificirt. Und selbst jener frühere Entschluss wird dann meist ganz klar unserem Bewusstsein vorliegen: oder auf welchem anderen Wege ist H. zu dessen Erkenntniss gelangt? Er scheint freilich einen früheren Entschluss mit einer Aenderung unserer Neigung, mit dem Umschlag einer Willensrichtung zu verwechseln. Es kommt nämlich vor, dass wir bei längerer Ueberlegung und Berathung mit uns selbst an einem Punkte anlangen, wo die frühere Abneigung gegen eine That aufhört und dem Wohlgefallen an derselben mehr und mehr Platz macht, ohne dass ein förmlicher Entschluss bereits gefasst wird. Man kann in diesem Falle recht wohl sagen, dass die kritische Entscheidung in dem Kampfe mit uns selbst nicht erst zur

Zeit der förmlichen Beschlussfassung stattgefunden, sondern mit der Aenderung unserer Werthschätzung: aber was H. die psychische Activität nennt, ist nicht auf diesen früheren, sondern auf den letzten Zeitpunkt zu setzen. Freilich hängt auch jener mehr passive Umschlag unseres Gefühls meist von activer Willensthätigkeit ab, deren wir dann auch bewusst sind. Es gibt aber unzählige Fälle, in welchen ein Irrthum oder Zweifel in Betreff des Zeitpunktes der Entscheidung gar nicht aufkommen kann. Die meisten Entscheidungen des täglichen Lebens finden ohne alle berathende Ueberlegung, so zu sagen im Augenblicke statt. Wenn wir auf einem Spaziergange auf einen Kreuzweg stossen, aber nur eine Richtung desselben uns die gesuchte Annehmlichkeit gewährt: können wir dann zweifeln, in welchem Zeitpunkte wir den Entschluss fassen, den schöneren Weg dem holperigen vorzuziehen?

Wenn es nun Fälle gibt, in welchen uns das Bewusstsein mit aller Klarheit die eigene Freithätigkeit vor Augen hält, ist es dann methodologisch zulässig, diese klaren Fälle nach einigen wenigen unklaren, zweifelhaften zu beurtheilen? Nur wer im Trüben fischen will, sucht mühevoll solche weniger klare Thatsachen zusammen, um dadurch die erdrückende Menge der hellstrahlenden zu verdunkeln.

Wir sprachen vorhin die Vermuthung aus, H. möchte wohl unwillkürliche Neigungen, welche der Willensentscheidung vorausgehen, mit dieser selbst verwechselt haben. Diese Verwechselung tritt ganz sicher zu Tage in der Deutung, welche er der oben von ihm citirten Stelle aus der ‚Nachfolge Christi' gibt. Wenn der erfahrne Geisteslehrer uns die Mahnung gibt, nicht dem gegenwärtigen Affecte zu trauen, da derselbe bald umschlagen werde, so heisst das offenbar nicht, man solle dem unmittelbaren Bewusstsein von unserer Willensthätigkeit nicht trauen, da bald ein anderes Bewusstsein unsere Passivität oder Unfreiheit in Betreff derselben Thätigkeit berichten könne: — diesen Sinn kann nur derjenige in die klaren Worte legen, welchem Vorurtheile das Auge des Geistes ganz getrübt haben. Nicht von Willensentschlüssen ist die Rede, sondern von augenblicklichen *Stimmungen* und *Gefühlen*, wie auch das Folgende klar zeigt: „ut modo laetus, modo tristis . . . inveniaris." Man soll mit der Vernunft den Werth der Dinge bemessen und das wahre Ziel immer vor Augen behalten, ohne darauf zu achten, „was man in sich fühlt oder woher der Wind der Unbeständigkeit weht."

So müssen wir also den Beweis, den H. für die Unmöglichkeit eines unmittelbaren Bewusstseins von unserer freien Willensthätigkeit zu führen versucht hat, als einen durchaus verfehlten bezeichnen.

Cesare Lombroso.

In Italien hat sich eine neue „anthropologische" Schule gebildet, welche nach Vorgang C. Lombroso's das Verbrecherthum zum besonderen Gegenstande ihrer Beobachtung und Erklärung gemacht und dieses grosse Problem der Juristen, Psychiatren, Philosophen auf experimentellem Wege zu lösen sucht. Bei diesem Problem muss selbstverständlich die Willensfreiheit in hervorragender Weise in die Discussion gezogen, beziehungsweise eliminirt werden. Lombroso leugnet nicht von vornherein die Freiheit aus theoretischen Gründen, sondern erklärt dieselbe für ein metaphysisches Problem, das endgiltig nur durch seine neue Auffassung vom Verbrechen gelöst werden könne.[1]) Die Grundgedanken dieser neuen Lehre sind folgende:

Verbrecher, Epileptische, Wilde und an ‚moral insanity' Leidende stimmen in geistigen und körperlichen Anomalien vielfach überein. Das Tättowiren, die Fühllosigkeit, Unregelmässigkeit der Muskelkraft (Linkhändigkeit), Asymmetrie des Gesichts und der Gehirnhälften, schwache Reaction der Blutgefässe, zurücktretende Stirn, Prognathismus, Henkelohren, Grausamkeit, Launenhaftigkeit, Rückfälligkeit und andere leibliche wie geistige Anomalien sollen allen diesen Menschengruppen eigenthümlich sein. Also, schliesst man, ist das Verbrechen eine Krankheit, nicht eine schuldbare That, ein Rückschlag auf rohe Urzustände, also ein Naturgesetz.

Wir wollen hier nicht auf eine Kritik dieser Verbrechertheorie eingehen; die Frage nach der Zurechnungsfähigkeit einzelner Menschen ist ja mehr eine casuistische als principielle in Betreff der Freiheit überhaupt. Doch haben wir darüber, da der Darwinismus und andere anthropologische Fragen mit in die Frage hereingezogen wird, ausführlicher in ‚Natur und Offenbarung' gehandelt, worauf wir hier verweisen können.[2]) Mehr als Principienfrage erscheint diese neue Theorie in dem Aufsatze P. Lindau's: „Verbrechen oder Wahnsinn? Das Schulmädchen M. Schneider", welcher als Anhang der deutschen Uebersetzung von Lombroso's Werk beigefügt ist.

---

[1]) C. Lombroso, Der Verbrecher. Deutsch von O. Fränkel. Hamburg 1887.
[2]) Jahrg. 1890. H. 9. 10. 11.

Der Thatbestand, auf den sich Lindau und der Uebersetzer für ihre Identificirung von Verbrechen und Wahnsinn stützen, ist kurz folgender: Vor den Richtern der dritten Strafkammer des Berliner Landgerichts I erscheint ein zwölfjähriges Schulmädchen von ganz normaler Verstandesentwickelung, aber von so auffallender ‚moral insanity', dass sie einer kleinen Gespielin ohne alle Gewissensbisse die goldenen Ohrringe aushakt, um sich dafür Leckereien zu kaufen, und sodann das Mädchen aus dem Fenster auf die Gasse stürzt, damit es sie nicht verrathen könne. Auch nach der That zeigt M. Schneider nicht die mindeste Reue, selbst wo sie zu dem todten Kinde vom Untersuchungsrichter in's Leichenhaus geführt wird.

Daraus wird nun mit Bezugnahme auf die hl. Schrift geschlossen: „Zur Erkenntniss im biblischen Sinne ist also unbedingt erforderlich die rege Mitthätigkeit der edlen Empfindungen und Gefühle, des Gemüths, des Herzens, der Seele, aller jener Kräfte und Organe, die gerade der Marie Schneider vollkommen zu fehlen scheinen, durch deren völligen Mangel sie in sittlicher Beziehung auf die Stufe des Thieres herabgedrückt, zu einer seelischen Idiotin gemacht wird."

Vor Allem können wir den Vorwurf, welcher auf Grund dieser Theorie dem Gerichtshofe wegen der Verurtheilung der jugendlichen Verbrecherin gemacht wird, nicht billigen: auf Grund einer jedenfalls nicht bewiesenen Hypothese hat der Gerichtshof nicht das Recht, von der allgemeinen Ueberzeugung und Praxis, die Jeden, dessen Verstandeskräfte intact sind, für zurechnungsfähig erklärt, abzugehen. Diese Hypothese ist aber nicht bloss unbewiesen, sondern scheint auch auf irrigen Voraussetzungen zu beruhen.

In der alten Philosophie wurde dem Gefühle eine untergeordnete Stellung angewiesen, seine Aeusserungen galten als Aeusserungen des Willens. Dieses Verhältniss hat man in neuerer Zeit gerade auf den Kopf gestellt: neben dem Erkennen wird nur das Fühlen als sichere Seelenthätigkeit zugegeben, der Wille vielfach sogar ganz verneint. Und doch ist jedem Unbefangenen, wie die Willensthätigkeit überhaupt, so insbesondere ihre entscheidende Wichtigkeit beim sittlichen Handeln durch das unmittelbare Bewusstsein einleuchtend. Wo aber volle Verstandesthätigkeit, da ist normal auch freier Wille, und damit die Zurechnungsfähigkeit gegeben. Absolut gesprochen liesse sich wohl ein Wesen denken, das zwar normal erkennt, aber nicht die geringste Neigung zum Guten hätte. Aber ein Wesen, das leben, wirken, ein Ziel erreichen soll, wie es doch Aufgabe eines

jeden erkennenden Menschen ist, kann nicht ohne irgend welche Neigung sein. Hat aber ein Wesen diese fundamentale Tendenz zu dem ihm angemessenen Guten, dann folgt aus ihr und der universalen Erkenntniss, die nicht auf bestimmte Güter eingeengt ist, die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit mit Nothwendigkeit. Versteht man unter Gemüth, Gefühl diese Neigung des Willens zum Guten, dann kann freilich ohne sie die Freiheit nicht gedacht werden. Aber bis jetzt ist noch kein einziger zwingender Grund vorgebracht worden, der das Fehlen jener Neigung bei normaler Verstandeserkenntniss bewiese.

Ferner ist wohl auch die absolute Möglichkeit nicht zu leugnen, dass ein vernünftiges Wesen so pervers beanlagt wäre, dass die Neigungen zum Laster mit „elementarer Gewalt“ bei ihm sich geltend machten, dass es ihm moralisch unmöglich wäre, dem Drange zum Verbrechen zu widerstehen. Wenn es nun freilich einer geordneten Welteinrichtung widerspricht, dass solche ungesunde Verhältnisse die Regel bilden, so kann doch in einzelnen abnormen Fällen die ‚moral insanity‘ sich geltend machen und kommt thatsächlich als Kleptomanie, Pyromanie u. s. w. vor. Aber in allen solchen pathologischen Fällen wird sich immer nachweisen lassen, dass auch die Vernunfterkenntniss krankhaft gestört ist. Diese Störungen können ja bekanntlich sehr specieller Natur sein, während das übrige Geistesleben ganz unversehrt fortbesteht: in Beurtheilung der gewöhnlichen Lebensverhältnisse hat ein solcher Mensch ganz normale Einsicht, die fixen Ideen beziehen sich manchmal auf ganz enge Gebiete der Erkenntniss. So mag mancher unverbesserlicher Verbrecher wirklich an partialer Geisteskrankheit leiden; dies geben wir Lombroso und Lindau gerne zu und billigen durchaus ihre Forderung umsichtigerer Behandlung solcher Unglücklichen; aber das ist etwas ganz anderes, als behaupten: Bei völliger intellectueller Ausbildung könne aus Mangel an Gemüth eine krankhafte Nöthigung zum Verbrechen bestehen.

Schlussergebniss.

Unsere Kritik der Einwürfe, welche von den verschiedensten Gegnern[1]) der Freiheit von den divergirendsten Standpunkten aus erhoben werden, hat unzweifelhaft ergeben, dass nichts Stichhaltiges

[1]) Alle Meinungen über die Willensfreiheit zu widerlegen wäre unmöglich, ist aber auch nicht nöthig. Viele widerlegen sich durch ihre Absonderlichkeit. Nach F. v. Feldegg z. B., besteht die Freiheit in der Reue. „Der Aus-

gegen die Willensfreiheit vorgebracht werden kann. Man wird dieser Kritik keine Voreingenommenheit oder parteiische Entstellung der gegnerischen Gründe vorwerfen können; wir haben ja die Gegner mit ihren eigenen Worten reden lassen. Wie in allen wissenschaftlichen Fragen, ist es auch in dieser mein Bestreben gewesen, von den Gegnern der christlichen Weltauffassung, deren geistige Ueberlegenheit ich vielfach bewundere, zu lernen, und, da es mir nicht um Rechthaberei, sondern in der allerwichtigsten Angelegenheit um Gewinnung einer sicheren Ueberzeugung zu thun ist, ihre Gründe nicht abzuschwächen, sondern vollauf zu würdigen. Ich gebe ihnen darum auch gerne zu, dass fast Alles bei menschlichen Entscheidungen auf Charakter, Erziehung und die äusseren Verhältnisse ankommt, in welche uns die Vorsehung gesetzt hat, und also der Spielraum unserer Freiheit meist ein sehr engbegrenzter ist. Nur zum geringen Theile können wir frei unsere Lebensschicksale bestimmen. Einen mächtigen Widerhall fand z. B. in meinem Innern der schöne Passus über das „Richte nicht“ in der ‚Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins‘ von Ed. v. Hartmann, und ich bin subjectiv sehr ge-

---

gangspunkt für das Postulat der Freiheit des Menschen im Moralischen ist die Thatsache der empirischen Ethik, dass durch die Reue die moralische Handlung getilgt wird. . . Frei ist nur dasjenige, für welches das Gesetz der Unabänderlichkeit keine Giltigkeit hat; unabänderlich ist, was einmal vollzogen, nicht wieder aufgehoben werden kann. . . Freiheit und Unabänderlichkeit schliessen einander geradezu aus, und zwar desshalb und insofern, als eine Freiheit mit Zeiteinschränkung, d. h. also eine, welche bloss bis zu dem Punkte reicht, wo die That vollzogen wurde, eben keine Freiheit ist. Nun gibt es aber eine einzige Handlung, deren Freiheit noch weiter und bis über jenen Punkt hinausreicht; das ist die moralische, welche, da sie realiter aufgehoben zu werden vermag, selbst nach ihrem Vollzuge noch frei ist; sie ist dem Gesetze der Unabänderlichkeit nicht unterworfen, sie ist vielmehr tilgbar, reformabel; sie ist sensu proprio verbi frei. . . Die Reue ist die unerlässliche Bedingung der moralischen Freiheit des menschlichen Individuums; dieses ist daher durch die Reue moralisch verantwortlich und also moralisch zurechnungsfähig. (Das Gefühl als Fundament der Weltordnung S. 142 f.)

Nach M. Dessoir wird „willkürlich eine Bewegung dann vollzogen, wenn die ihr immanente Empfindung Verstärkung aus dem halbverdunkelten Vorstellungsvorrath erhalten hat.“ „Der Normalmensch besitzt in dem erworbenen Zusammenhange seiner psychischen Inhalte einen Regulativapparat. . . Die Wirksamkeit dieses Apparates nun verleiht den selbstbewussten Bewegungen das Merkmal der Willkür. Der ursprünglich identische Act: Empfindung-Bewegung wird so verlangsamt, dass er in uns das Gefühl der Wahlfreiheit erweckt.“ (!) (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1891, H. 1, S. 103 f.)

neigt, die Unfreiheit der Gewohnheitssünder viel weiter auszudehnen, als es durchweg von unseren Moraltheologen geschieht. Ich begrüsse mit Freuden die humanen Bestrebungen der Lombroso'schen Schule, insofern sie grössere Vorsicht und Milde in der Beurtheilung und Bestrafung „geborener Verbrecher“ anempfiehlt. Nicht mehr Unwille und Verurtheilung, wie in jüngeren Jahren, sondern inniges Mitleid ist das Gefühl, das mich auch dem scheusslichsten Verbrecher gegenüber beherrscht.

Aber trotz allen diesen, dem Determinismus günstigen Stimmungen, habe ich den Gründen gegen die Willensfreiheit nicht die mindeste Beweiskraft abgewinnen können. Da also die aus der Natur des geistigen Erkennens und Wollens entnommenen Gründe für die Freiheit unwiderleglich, und die Gründe, welche zur Verdächtigung der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit und des klaren Zeugnisses des Bewusstseins von der Freiheit in's Feld geführt werden, nichtig sind, so muss dieselbe als unumstössliche Thatsache angesehen werden. Diese Thatsache ist aber zugleich so fundamental, dass mit ihrer Leugnung nicht bloss alles sittliche Leben, was jedem Unbefangenen unmittelbar klar ist, sondern selbst das intellectuelle Leben vernichtet wird, wie sich wieder leicht zeigen lässt.

Denn auf der Untrüglichkeit des Bewusstseins beruht alle Gewissheit. Nicht einmal die eigene Existenz steht fest, wenn ich nicht auf das Zeugniss des Bewusstseins hin sagen kann: „Cogito. Ergo sum.“ Mit derselben Klarheit aber, mit der ich mir meines Denkens bewusst bin, bin ich auch meines Wollens und darunter meines freien Wollens bewusst. Man sage nicht, das Bewusstsein sei bloss untrüglich in Betreff von inneren Thatsachen, nicht aber in Betreff der Beschaffenheit derselben. Denn nicht Thatsachen im Allgemeinen, sondern bestimmte, d. h. so und so beschaffene Thatsachen: denken, wollen, zum Denken und Wollen genöthigt werden, nicht genöthigt werden, aus eigenem Antriebe sich entscheiden u. s. w. sind Gegenstand des Bewusstseins. Jedenfalls ist es klar erkannte Thatsache, dass wir in einigen Acten Nöthigung erfahren, in anderen nicht. Diese vom Bewusstsein referirte Thatsache ist aber unerklärlich, wenn wir, wie der Determinismus behauptet, immer zum Wollen genöthigt werden. Darin zeigt sich so recht die widerspruchsvolle Inconsequenz der Deterministen: Wenn das Bewusstsein von innerer Nöthigung Kunde gibt, soll es zuverlässig sein, z. B. wenn ein evidenter Satz eine unwiderstehliche Macht auf

unseren Verstand ausübt, wenn es uns aber den Ausschluss der Nöthigung berichtet, wie beim Begehren eines geringfügigen Gutes, soll es trügerisch sein. Wir fragen: Ist die Nöthigung, die wir in uns erfahren, eine Thatsache oder die Beschaffenheit einer Thatsache? Ist sie eine Thatsache, dann muss dasselbe auch von der Nichtnöthigung, der Freiheit des Wollens gelten. Das Bewusstsein, das innere Thatsachen untrüglich berichtet, thut dies, wie in Bezug auf das nothwendige Denken, so in Bezug auf das freie Wollen. Ist aber die Nöthigung zum Denken Beschaffenheit eines Actes, so kann also das Bewusstsein auch Beschaffenheiten innerer Zustände sicher berichten, also auch die Freiheit der Entscheidungen, die offenbar ganz genau dieselbe Schwierigkeit oder Leichtigkeit der inneren Wahrnehmung darbietet, wie die Nothwendigkeit.

Darum können wir nochmals sagen: Mit der Leugnung der Freiheit oder, was dasselbe ist, mit der Leugnung der Zuverlässigkeit des Freiheitsbewusstseins wird alles gewisse Erkennen unmöglich gemacht. Denn kann das Freiheitsgefühl trügen, dann auch das Bewusstsein von der intellectuellen Nöthigung. Nun ist aber die intellectuelle Nöthigung, wenigstens im Sinne unserer Gegner, das letzte und einzige Kriterium der Wahrheit und Gewissheit. Nur das ist gewiss, was anzunehmen ich genöthigt bin, nur das wahr, was zu leugnen ich nicht im Stande bin. Ist nun das Bewusstsein von der Nöthigung nicht untrüglich, so kann ich nie Gewissheit haben: der allgemeine Skepticismus ist die unabweisliche Folge von der Behauptung, das Bewusstsein könne in Betreff innerer Nöthigung und Freiheit uns täuschen.

Wir können demselben Gedanken noch einen anderen Ausdruck geben. Die Deterministen leugnen nicht, dass wir zwischen fester Ueberzeugung unseres Verstandes und schwankender Meinung unterscheiden können, und sie können es nicht leugnen ohne allgemeine Skepsis zu proclamiren. Nun besteht aber der Unterschied zwischen beiden Geisteszuständen darin, dass wir bei fester Ueberzeugung von den Gründen zum Fürwahrhalten genöthigt werden, bei einer blossen Meinung aber die Gründe den Verstand indifferent lassen. Nun denn; so muss auch zugegeben werden, dass wir mit derselben Sicherheit die beiden analogen Zustände des Willens im Bewusstsein unterscheiden können: Nöthigung durch das Gute im Allgemeinen, oder ein specielles Gut, an dem die Ueberlegung noch keinen Mangel entdeckt hat (bei unüberlegten Acten), und ander-

seits Indifferenz gegenüber den als beschränkt anerkannten Gütern und Motiven. Können wir aber im Bewusstsein beiderlei Acte mit untrüglicher Gewissheit unterscheiden, so heisst das eben: Das Bewusstsein berichtet uns untrüglich die Thatsache, wie der Nöthigung, so der Freiheit.

Es ist wahr, nach unserer Auffassung ist das eigentliche Kriterium der Gewissheit nicht die Nöthigung, welche der Verstand von der Wahrheit erfährt, sondern die objective, klar einleuchtende Nothwendigkeit der Wahrheit, die Evidenz; aber darum behält unsere Beweisführung gegen die Leugner der Freiheit, beziehungsweise gegen die Verdächtiger des Freiheitsbewusstseins ihre volle Kraft, und zwar erstens als ‚argumentum ad hominem': sie erkennen ja nur die subjective Nöthigung des Denkens als Kriterium der Wahrheit an. Zweitens aber hat das Argument auch seine directe Beweiskraft. Denn die Nöthigung, welche unser Verstand von einem Objecte erfährt, ist die natürliche Folge der Evidenz desselben: nur derjenigen Wahrheit müssen wir unsere Beistimmung geben, deren Nothwendigkeit uns einleuchtet, die objectiv evident ist. Wir können also auch diese subjective Nöthigung, die wir von einem Objecte erleiden, als Kriterium seiner Wahrheit ansehen. Thatsächlich bedienen wir uns dieses Kriteriums viel häufiger, als der objectiven Evidenz, weil es viel leichter zu handhaben ist, als dieses letztere. Unser Bewusstsein sagt uns vielfach klarer und bestimmter, ob unser Denken eine Nöthigung von einem Satze erfährt oder nicht, als es uns über die einleuchtende Nothwendigkeit desselben Auskunft gibt. Wenn nun einmal die Möglichkeit zugegeben oder behauptet wird, dass unser Bewusstsein in Bezug auf die subjective Nöthigung uns täuschen könne, dann muss die Unzuverlässigkeit desselben auch auf die klare Einsicht in die Nothwendigkeit (auf die Evidenz) ausgedehnt werden. Wir können dann nicht mehr mit Sicherheit entscheiden, ob uns die Nothwendigkeit einer Wahrheit so einleuchtet, dass wir das Gegentheil nicht auch für möglich halten können. Dann ist es aber um alle Gewissheit geschehen. So bleibt denn wahr: Ist unser Bewusstsein nicht zuverlässig in Betreff der Freiheit, dann consequent auch nicht in Betreff der Nöthigung, die unser Wille oder unser Verstand von einem Objecte erfährt. Wenn aber dies, dann können wir ihm auch nicht trauen, wenn es sich um die klare Einsicht in die Nothwendigkeit handelt. Damit ist aber Gewissheit unmöglich: Die Leugnung der Freiheit führt mit absoluter Consequenz zur allgemeinen Skepsis.

So ist also die Anerkennung oder Leugnung der Freiheit von der fundamentalsten Bedeutung wie für das sittliche, so für das intellectuelle Leben: sie ist es auch für die gesammte Weltauffassung. Die eine Thatsache der Freiheit reicht hin, um die beiden in unserer Zeit dem christlichen Gottesbegriffe feindlich entgegenstehenden Systeme des Pantheismus und Materialismus vollständig zu vernichten. Wenn die Welt nur die nothwendige logische oder mechanische Entwickelung eines unpersönlichen Urwesens oder gar eines trägen Stoffes ist, dann kann es in der Welt keine Contingenz, geschweige denn Freiheit oder Selbstentscheidung geben: gibt es aber ganz gewiss eine freie Selbstentscheidung, dann müssen an diesem festen Felsen jene stolzen Systeme zerschellen; es bedarf nicht scharfsinniger Widerlegung der geistreichen Dialektik angeblich auf empirischer Grundlage aufgebauter Theorien: auch ein mittelmässiger Verstand kann durch die klare Thatsache der Freiheit alle spitzfindigen Trugschlüsse solcher unchristlichen Systeme abweisen.

Lotze's Metaphysik.

Von Prof. Dr. Johann Wolff.

I.

Allemal wenn man es unternimmt, die Lehren eines bereits verklärten Philosophen darzustellen, Studien über sie und an ihnen zu machen, setzt man voraus, dass diese Betrachtungen irgendwie werthvoll sein können: einmal rein historisch betrachtet, insofern sie einen nicht gleichgültigen Durchgangspunkt aufdecken und beleuchten, den die Geschichte in ihrer Entwickelung von der Vergangenheit zur Gegenwart und Zukunft durcheilt, also zum Verständniss des Laufes der philosophischen Lehrmeinungen beitragen; alsdann aber und besonders darum, weil man daran die Befriedigung eines philosophisch-theoretischen Interesses erwartet. Ich meine hiermit dies: Philosophisch werthvoll werden solche Untersuchungen dann sein, wenn beides oder eines von diesen beiden eintrifft: erstlich wenn die Lehren, die man vorführt, positiven und bleibenden Werth für die philosophische Forschung haben, oder doch passende Anknüpfungspunkte für weitere Speculation bieten, also zum wenigsten auf dem Wege zur Wahrheit liegen, wenn sie nicht die Wahrheit selbst sind; zweitens wenn wir in den Werken des Philosophen nicht eine Quelle für philosophische Dogmen, sondern eine solche für die Methode der Forschung zu finden hoffen.

Es kann endlich für einen Mann, dessen Schatten aus dem Jenseits noch auf uns fällt, ein ganz persönliches Interesse vorhanden sein, das veranlasst, in pietätvoller Weise die Gedanken vorbeiwandeln zu lassen, die er als Weisheitslehrer unserer Zeit seinem weiteren Schülerkreise, der ganzen philosophischen Mitwelt, besonders aber denen gespendet hat, die seine Worte gehört. Hieran kann alsdann der Wunsch geknüpft sein, eine Art philosophischer Gewissenserforschung vorzunehmen, wie weit man nun selbst bereit ist, diese Sätze als errungene und erwiesene Wahrheiten anzunehmen, jene

wenigstens als entwickelungsfähige Keime zu betrachten und zu verwenden, und wieder andere ganz zurückzuweisen, aber doch vielleicht selbst aus manchen von ihnen den Vortheil zu schöpfen, den man von den Irrthümern hervorragender Männer hat, nämlich den, dass man aus den Motiven zu ihren Irrthümern eine Quelle von Wahrheiten macht.

Was ich soeben von Werth als Selbstorientirung gesagt habe, trifft für die folgenden Ueberlegungen zu. Freilich nicht jetzt erst, sondern vor Jahren wurde eine Betrachtung dieser Art vollzogen an der Metaphysik, die ich vor nunmehr fast zwei Decennien bei Lotze hörte, und gelegentlich in einem Vortrag vor der Bonner Facultät verwendet. Aber dieses rein persönliche Interesse für die Lehre des verehrten Mannes würde ja nicht allein schon die Veröffentlichung begründen, wenn nicht Lotze für einen weitern Kreis Bedeutung hätte nach der historischen und auch nach der philosophisch-theoretischen Seite, wie ich es vorhin nannte.

Man streitet nun nicht leicht darüber, dass Lotze's Arbeiten in anderen Abtheilungen der Philosophie, vorzüglich in der Psychologie, der Beachtung werth sind. Eher vielleicht zweifelt man an der Bedeutung seiner metaphysischen Leistung.

Mag dem nun sein, wie ihm wolle, es möge zunächst dahingestellt bleiben, in wie weit Lotze metaphysische Fragen gelöst oder ihrer Lösung nahe gebracht, alte Vorurtheile beseitigt oder neue Gesichtspunkte eröffnet hat: jedenfalls fehlt aber ein Stück von dem Gemälde, ja der ganze Hintergrund, welcher die einzelnen Erscheinungen sinnvoll ergänzt und vertieft, wenn nicht die Stellung des Forschers in metaphysischer Hinsicht zu der Zeichnung seiner andern Leistungen hinzutritt. Eben von diesen metaphysischen Ansichten pflegt man ja einem Forscher seinen philosophischen Zunamen zu geben, selbst demjenigen, dessen Metaphysik darin besteht, die Metaphysik zu verleugnen. Denn dieses Gebiet ist es, — und das ist auch Lotze's Ansicht, nach der er also auch gerichtet sein will — welches allen anderen Zweigen philosophischen Wissens diejenige letzte Begründung, diejenige Ergänzung und die Verbindung gibt, dass sie als Zweige eines und desselben Stammes und Theile eines solchen Ganzen erscheinen, welches Weltweisheit im eigensten Sinn heisst.

Es sind nun vielleicht nicht so viele metaphysische Sätze als specifisch Lotze'sche Gedanken allgemein bekannt und stets genannt, wie dies für manche psychologische Theorien gilt. Es tritt auch das

metaphysische Gebäude von Lotze mehr in den Schatten gegenüber seiner empirischen Psychologie, welche von den Strahlen der philosophischen Tagesmeinung direct beleuchtet ist. Das ist ja natürlich und liegt meist begründet in der grossen Verschiedenheit der beiden Gebiete, von denen das eine viel leichter als das andere zu Verdienst und noch mehr zu Anerkennung des Verdienstes kommen lässt. Trägt man aber diesem Umstande Rechnung, so kann man, glaube ich, nicht mehr behaupten, dass die Metaphysik weniger Feinsinn und weniger Eigenart enthält, als etwa die Psychologie oder die Logik oder sonst ein anderes Werk. Zur Begründung dieser Meinung, die nicht überall getheilt wird, würde man nun fordern, diese hervorstechenden und charakteristischen Gedanken vorgeführt zu sehen. Hoffen wir in der That von den nächsten Blättern, dass sie neben solchem, was der Kritik ausgesetzt ist, auch des Vorzüglichen manches werden aufnehmen können. Zunächst möchte ich aber diese Hoffnung bestärken durch den Hinweis darauf, dass wir überall in Lotze's Schriften auch Lotze's Methode finden, die vermuthlich denn auch zu analogen Resultaten wird geführt, und überraschende Ausblicke über das Weite und Grosse, und offenbarende Fingerzeige in das Winzige aber doch nicht Wesenlose, bei allem möglichen Irrthum, wird gerettet haben.

Was wir eben Lotze's Methode nannten, ist nicht charakterisirt durch den Satz: Lotze habe die allein richtige Methode der Induction in Metaphysik wie in Psychologie befolgt. Dadurch würde er sich von gar niemand unterscheiden. Denn wiewohl man immer noch bis zur Langeweile wiederholt, diese Methode müsse angewandt werden und sie sei wirklich da und dort angewandt, so wüsste ich wirklich nicht, wo man heutzutage nicht von der Erfahrung ausginge, um zu wissenschaftlichen Resultaten: Gesetzen der Erscheinungen oder ihren Postulaten zu gelangen. Und auch in der Geschichte der Wissenschaft haben nur wenige mystisch-pantheistische Systeme, und diese praktisch nicht einmal durchaus, diese Methode verabscheut. — Wir meinen also mit der Methode die ganz persönliche Art und Weise, überlieferte Sätze als Wahrheiten anzuerkennen, Irrthümer zu widerlegen und neue Wahrheiten aufzufinden.

Glücklich ist die Lotze'sche Weise in der ersten Beziehung zu nennen, in der Stellung, die er zu den Lehren Anderer einnimmt. Sie geht aber zu grossem Theil folgerichtig hervor aus einer Menge von Vorzügen, die sich in ihm vereinigten: es sind eine weitschichtige und vielverzweigte Gelehrsamkeit, feines Gefühl für das Wesentliche

und Bedeutungsvolle, scharfer, kritischer Verstand und gewandte Dialektik, und eine dieselbe unterstützende reiche und geübte Sprache. Das waren die Gründe neben einem eigenartigen philosophischen Lebensgange, welche es Lotze leicht machten, vorurtheilslos der Wahrheit fest auf der Ferse zu folgen, und einmal sie überall zu erkennen und anzunehmen, wo sie sich auch fand, des andern selbständig zu bleiben und keines der herrschenden Systeme so zu bevorzugen, dass er leichtweg in seinem Geleise sich allzulange wohl fühlte. Vorurtheilslos wendet er seine Kritik gegen Systeme, die bei seiner eigenen Entwickelung mitgewirkt und ihm sonst sympathisch sein mussten, und bereitwillig findet er anderseits Belehrung in solchen Anschauungen, die als veraltet galten und gelten, „selbst auf die Gefahr hin, altfränkisch genannt zu werden." Seinen Zeitgenossen gegenüber tritt er auf für die missliebig gewordene teleologische Auffassung der Natur, deren Vereinbarkeit mit der mechanischen und Vorzug vor derselben er nachweist, und dann kämpft er wieder gegen die alte Liebhaberei der Lebenskraft und stellt sich auf den Standpunkt der modernen Wissenschaft. Fast vergessene Fragen, über Sein und Wesen der Dinge, über das metaphysische Problem der Wechselwirkung, nimmt er wieder vor, und discutirt darüber in der Väter Weise, so dass Ribot gelegentlich sagt, man glaube manchmal, einen alten Scholastiker disputiren zu hören. Und im Gegentheil lauscht er der reinen Empirie, misstrauisch auf die Sinne und das Princip des gesunden Menschenverstandes, und wendet, wie in der Frage nach der Raumwahrnehmung, alle Mittel der Analyse an, um zu den letzten untrüglichen Thatsachen der Anschauung zu kommen. Wie er nun unparteiisch da und dort verwarf und ebenso da und dort annahm, war er auch, seine eigene philosophische Meinung betreffend, kein allzustrenger und eifersüchtiger Vertheidiger. Auch in seinen Schriften hat er ja oft genug die Unzulänglichkeit des menschlichen und seines Wissens insbesondere rückhaltlos ausgedrückt.

Es leuchtet aber nicht nur aus dem Verhältniss Lotze's zu den geschichtlichen Quellen der Philosophie die Unbefangenheit und Unparteilichkeit seiner Methode. Er hat einmal des Grundsatzes empfehlende Erwähnung gethan: Für das Grosse sich begeistern, aber auch im Kleinen getreu sein. Das ist zwar eine ethische Maxime, aber wie Lotze ja in Allem, sogar den geringsten Handlungen ein ethisches Fundament sah, so wurde sie oder war sie vielmehr auch eine methodologische. Also wie dort, wovon ich sprach, grosse und

kleine, alte oder neue, befreundete und fremde Systeme freundlich beachtet wurden, so galt es ihm als ungerecht, die grossen Fragen der Wissenschaft mit Begeisterung aufzunehmen, aber das Kleine zu vergessen, die alltäglichen Erscheinungen mit ihrem prosaischen Mechanismus bei Seite liegen zu lassen, auf denen das Grosse aufgebaut ist, sei es als höchste Abstraction oder Gesetz, unter dem sie als niedere Wahrheiten dienen, oder als die Idee, der Werthbegriff, zu dessen Verwirklichung sie arbeiten.

Getreu dieser Maxime sehen wir Lotze gleich arbeitsam in Anerkennung oder Aufstellung grosser Gedanken, wie in minutiöser Analyse der abstractesten und kahlsten Begriffe oder der einfachsten und alltäglichsten Sinnesinhalte: gleich lebendig in der Erforschung des Nervenprocesses bei unsern Gefühlen, wie des Verhältnisses der Seele zu dem Absoluten, des Begriffes des Seins, wie des Weltplans oder des allwaltenden ethischen Princips. Aber all' diese Arbeit im Grossen und Kleinen ist geleistet mit dem Bewusstsein, dass das Grosse eben das Grosse und das Kleine das Kleine ist, und um des Grossen willen da ist und nur entsprechende Zuneigung verdient: dass der Weltplan etwas Höheres ist, als die Dinge, die sich nach ihm richten, die Teleologie höher steht als der Mechanismus, das Ethische höher als das Wahre für sich allein betrachtet (insofern es kein ethisches Element enthält).

Dies sollten einige Punkte sein, welche Lotze's Verfahren bei der Anerkennung oder Aufnahme von Wahrheiten kennzeichnen. Selbstverständlich gehen nun diese Grundsätze ein in die Kritik, die man an Andern übt, und erzeugen dort ihre analogen Erscheinungen. Die grosse Ausdehnung seiner Kenntnisse, die geringe Voreingenommenheit für ein einziges oder wenige Systeme mit Gutem und Schlechtem, alsdann aber auch seine Abneigung gegen alles Triviale, Trockene, Langweilige — alle diese Dinge vertragen sich nicht mit der Methode, die Meinung der Gegner auf bestimmte, womöglich immer gleiche oder analoge Schablonen zuzuschneiden und das nicht passende Stück oder gar das Ganze um des widerstrebenden Theiles willen zu verwerfen. Im Gegentheil: wie Lotze aus dem Reichthum seiner Erfahrungen und seiner inneren Formen bald diese, bald jene hervornimmt, um danach die Wahrheit oder den ästhetisch-ethischen Werth, oder die methodologische Tauglichkeit einer ihm gegenübertretenden sympathischen Ansicht zu bemessen und dieselbe anzuerkennen, selbst oft aus den verworrensten Irrthümern heraus-

zulesen: so ist auch sein ablehnendes Verhalten meist dictirt nach eigenen, vielgestalteten Principien, ansetzend da, wo man es oft nicht erwartet, und mehr ähnlich dem leichten, freien Spiel künstlerischer Auslese, als dem schwerfälligen Zwang philosophischer Schuldisputation. Dass nun in der Freiheit, in der geringen Pedanterie und im Reichthum Gefahren liegen, das leugnen wir weder für sonstige Verhältnisse, noch für die philosophische Methode; und diese Gefahren haben auch wirklich manchen Fehltritt Lotze's verschuldet. Die Vielfältigkeit der Motive zur Kritik und die Menge der Ansatzpunkte, die ja sehr ungleichwerthig und manchmal nur dictirt sind vom ästhetischen Standpunkte des Wohlbehagens, erzeugen leicht in der Länge der Untersuchung eine gewisse Undurchsichtigkeit, wenn nicht gar Mangel des Zusammenhanges und der Folgerichtigkeit; sie lassen leicht über principielle Fragen ahnungslos hinweggehen, zumal wenn die Auslese sowohl der anzuerkennenden als der zu bestreitenden Gedanken wie ihrer Gegenargumente mehr oder weniger durch Association erfolgt; denn diese bringt leicht nur zufällige Fragen und Nebenumstände, Einfälle oder gar Liebhabereien, nicht aber oder weniger solche Probleme in die Discussion, welche mit der Hauptfrage in streng logischer Verbindung stehen. Allein diesen möglichen Fehlern gegenüber stehen mannigfache wirkliche Vorzüge, und zudem solche, denen man, wenigstens in solcher Menge und Ausprägung, nicht häufig begegnet. Denn hier tritt das Neue, das Anregende, das Vielgestaltete gegenüber dem Einsilbigen und Selbstverständlichen, dem Feinde des Fortschritts, das so leicht dem Gebrauch überlieferter und oft gebrauchter Sätze und Methoden folgt. Es werden ferner die philosophischen Gesichtspunkte vervielfältigt; statt hergebrachter, ursprünglich vielleicht fruchtbarer Lehren, die aber durch die Gewohnheit welk geworden, dem Geist keinen Antrieb mehr geben, keimfähige Gedanken eingeführt, die, wenn sie selbst nicht durchaus richtig sind, doch durch das Ueberraschende und Sinnvolle lebhaft anzuregen vermögen. Endlich selbst die Sprache, welche das Gewöhnliche und desshalb Farblose vermeidet, gibt durch Einführung neuer oder weniger gebrauchter oder nicht mehr gebrauchter Ausdrücke im Verein mit ebenso originellen Bildern und Vergleichen dem Geiste des Lernenden Frische und Lust zum Schaffen und die Selbständigkeit, welche er vor sich bewahrt sieht.

Zum Theil gilt wieder das Gesagte für die folgende Kategorie, nach der wir die Methode Lotze's beurtheilen wollten: die Weise,

neue Wahrheiten aufzufinden. Nämlich grade die eben bezeichnete Kritik an anderen Lehren ist es vielfach, welche für Lotze das Sprungbrett zu neuen Wahrheiten ist. Besonders in der Metaphysik lässt er sich gern und vorzugsweise an der Hand der Kritik anderer Dogmen zur Bestimmung seines eigenen Standpunktes leiten. Es ist natürlich, dass die Auffindung von Wahrheiten nicht allein auf Kritik beruhen kann, oder, wenn man so will, nicht nur auf Kritik von Lehrmeinungen, sondern auch auf der Kritik von Erfahrung. Ich meine das Letzte in allgemeinem Sinne, als Interpretation des erfahrungsmässig Gegebenen durch Rückführung auf Gesetze des Geschehens, Voraussetzungen ihres Bestehens, und Grundsätze ihres Werthes. Wenn nun hierin, wie ich eben sage, auch eine Art Kritik liegt so erklärt sich die Aehnlichkeit des Verfahrens hier und dort leicht: die hingebende Aufnahme des in der Wahrnehmung Gegebenen, so gross oder so gering es sein mag, die Geneigtheit und die Gabe, überall einen passenden oder interessanten Zug zur Anknüpfung von Reflexionen zu finden, selbst an den Stellen, wo dem Auge der Meisten die geistige Federkraft sich nicht enthüllt hätte. Diese gelungenen Griffe lohnen ihn oft reicher als mühsame Operationen, und er selbst wusste darum, dass „ein glücklicher Einfall uns meist rascher weiter bringt, als der langsame Schritt einer methodischen Ueberlegung.“ [1]) Eine grosse Gelehrsamkeit, reiche Erfahrung und scharfe Beobachtungsgabe begünstigt aber weiter die Menge der Gelegenheiten für ein derartiges Denken, und die Feinheit in der Anschauung der passenden Punkte, der typischen Fälle, wie die Schärfe des analysirenden Verstandes tragen Sorge für das möglichste Gelingen des Processes der Erklärung von Welt und Leben. Und so ist Lotze gross und mannigfaltig in der Auffindung von Beispielen, aus denen er, sei es auf phantasievolle Weise den allgemeinen Charakter oder durch scharfe Dialektik die Erkenntnissprincipien ableitet; und wieder umgekehrt weiss er zu einer gegebenen Theorie trefflich die beleuchtenden Beispiele zu finden in typischen Bildern und Gleichnissen, und das Alles mit der Ungezwungenheit und der Originalität, wie sie dem Genie eigen ist; selbst aus der dunkelsten Ecke der Abstraction weiss er eine Wahrheit lichtvoll und markirt auf die Tafel der Anschauung zu projiciren. Vor Allem aber ist er fein und charakteristisch in der Beobachtung der inneren Dinge, die

[1]) Metaphysik S. 11.

ihm als das Reellere und Werthvollere ebenso wie auch das Verständlichere gelten. Wie er in der Forschung hinweist auf das Psychische als den letzten und reellen und bedeutungsvollen Grund der äusseren Erscheinungen, wie er es liebt, z. B. die psychologische Analyse selbst äusserer Anschauungen auf die innere Erfahrung zu gründen, (vergl. Localzeichen als Arten von Gefühlen), die Weltsubstanzen als geistige (Monaden) zu kennzeichnen, und die Formen der Inexistenz (Accidentien), Eigenschaften und Verhältnisse nur als geistige verständlich zu finden; wie er dann wieder das Räthsel des Wesens der Dinge als des Gleichbleibenden im Wechsel mit Hinweis auf dieselbe Thatsache in unserem Bewusstsein rechtfertigt, wenn auch nicht erklärt: — so verhält er sich auch in seiner Forschungs-Methode. Um uns den richtigen Einblick in eine Sache zu verschaffen, führt er gern vor, wie uns dabei zu Muthe ist, gibt uns einen innern Geschmack von den psychischen Ursachen oder Wirkungen der Sache, der intellectuellen nicht nur, sondern oft auch der ästhetischen und ethischen; und dadurch vermag er eindringlicher, als ein Anderer, einmal die Wahrheit einzureden, und allerdings dieselbe auch durch Verfolgung dieser geheimen und tiefen Rinnen in ihrer Quelle aufzufinden.

Auch diese Methode gibt Lotze einen Vorzug vor manchen seiner Zeitgenossen. Aber auch hier darf man nicht verschweigen, dass er diese Maxime praktisch zu weit befolgte, indem er, und gerade in der Metaphysik, anstatt im Psychischen ein bloss analoges Vorbild des Physischen zu suchen, beide vollständig identificirt hat.

Wie weit nun die Methode, die wir eben, so weit möglich, skizzirt haben, auch der Metaphysik zu Gute kommt resp. auch ihr Nachtheil bringt, wird vielleicht nur dem vollständig klar, der die Metaphysik Lotze's selbst liest und studirt, da ein Auszug erklärlich nicht die Details, die Ornamente Lotze'scher Methode und Schreibart hervortreten lassen kann. Doch wird auch an dem Grundriss und dem allgemeinen ‚Stil' des metaphysischen Kunstwerkes im Allgemeinen wenigstens, hoffen wir, das wiedererkenntlich sein, was soeben gesagt wurde, insbesondere dann, wenn wir uns möglichst an den Lotze'schen Gedankengang und an seine Ausdrucksweise halten.

II.

Bevor man aber eintritt in die Discussion über die Metaphysik, wird man die jetzt zeitgemässe Frage stellen, warum denn Lotze

überhaupt auch hierin schon so eigenartig gewesen und unter die Metaphysiker gegangen ist und nicht etwa mit seinen Zeitgenossen dieselbe von vornherein als ganz unausführbar verworfen, oder erst dann ihre Inangriffnahme gestattet hat, wenn die Erkenntnisskritik die Wege gebahnt hat. Lotze vertheidigt seinen Standpunkt in dieser Frage selbst. Wer von der Metaphysik verächtlich spricht, weil sie die Wissenschaft vom Wesen, von dem Hintergrund der allein erfahrbaren Erscheinungen sei, und als solche zu keinem Resultat führen könne, der braucht doch selbst den Begriff des Wesens und setzt ihn den Erfahrungsgegenständen gegenüber. Er macht Annahmen von der Wirklichkeit eines Hintergrundes der Erscheinungen, von seiner Beziehung zu diesen, von seinem Verhältnisse zu uns (zum wenigsten, dass er unerkennbar ist) und viele mehr. Aber eben darum handelt es sich in der Metaphysik, woher jene unumgänglichen Annahmen, die ja doch die gewöhnliche, allein anerkannte Erfahrung nicht zeigt, entstanden sind, welche Berechtigung sie haben und wie sie mit den Erscheinungen, zu deren Erklärung oder Ergänzung die Natur unseres Erkennens sie herbeigezogen hat, im Einklang stehen, und wobei sie auch jene Vertreter der reinen Naturwissenschaft nicht entbehren können.[1])

Nicht mehr Sympathie zeigt er für die verwandte Richtung, welche, ehe sie an die Metaphysik geht, oder überhaupt ihre Berechtigung anerkennen will, Untersuchungen anstellt über die Fähigkeit und Tragweite unseres Erkennens. Solches Unternehmen führt zu nichts und hat gar keine Analogie, die für ihren Erfolg spricht. Immer werden die Gesetze der Beschäftigung mit etwas gefunden, wenn man sich wirklich damit beschäftigt. Alsdann setzt auch diese Richtung die metaphysischen Dinge und Begriffe, über deren Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit sie urtheilen will, voraus, d. h. sie setzt voraus gewisse ursprüngliche und nicht wegräumbare Begriffe, die von dem Wirklichen ausgesagt werden, und die Wirklichkeit, der Sinn und Zusammenhang dieser Voraussetzungen muss doch bestimmt werden, ehe man ausmachen kann, in welchem Verhältniss das Erkennen zu ihm steht.

[1]) Metaphys. S. 14: „Vergeblich sprächen wir daher von einer völlig vorurtheilslosen Wissenschaft der Erfahrung; indem diese Wissenschaft jede metaphysische Anlehnung verschmäht und auf die Erkenntniss des Wesens verzichtet, ist sie überall von ungeordneten Annahmen über eben jenes Wesen durchzogen und pflegt sich aus dem Stegreif für jede Einzelfrage die Beurtheilungsgründe zu ergänzen, deren zusammenhängende Ueberlegung sie geringschätzt."

Dieses sind Vorfragen, welche der Berechtigung der Metaphysik aus dem Wege geräumt werden mussten. Ihre eigentliche Aufgabe aber bestimmt Lotze einfach als die Lehre von eben jenen bereits wiederholt genannten, allgemeinsten Begriffen, welche den allgemeinen Lauf der Dinge kennzeichnen, und die ausnahmslos von jedem angewandt werden, der spricht, also als allgemeine Voraussetzungen unseres Denkens über irgend etwas gelten können. Es sind solche Begriffe die von Dingen, Ursachen oder Kräften, Wesen und Erscheinung u. s. w.

Zwei grosse und weit getrennte Gebiete sind es aber, in denen der Weltstrom sich hinwälzt, das Geistige und das Körperliche, Welt der Dinge und der Geister — und naturgemäss gelten zwei besondere Abtheilungen der Metaphysik ihrer Erforschung nach den genannten Gesichtspunkten, während der erste fundamentale Theil, als Ontologie, die allgemeinsten Eigenschaften alles Seienden behandelt.

Drei Fragen beschäftigen nun Lotze in der Ontologie: die vom Sein der Dinge, dem Wesen und der Veränderung. Ausgehend von der natürlichen Weltauffassung sucht Lotze jeden der Begriffe zu bestimmen, ihm diejenige Form zu geben, in der er mit sich selbst und den Bedürfnissen im Einklang ist, aus dem er hervorgegangen, und zuletzt alle drei, Sein, Wesen und Veränderung mit einander verträglich zu machen.

Dem Sein, der Wirklichkeit der Dinge, gilt die erste Untersuchung Lotze's; diese Wirklichkeit aber wird in der speciellern Bedeutung des Wortes, der dinghaften Existenz im Gegensatze zu wirklichen Wahrheiten (das aristotelische ὂν ὡς ἀληθές), zu seienden Zuständen und geschehenden Ereignissen gebraucht.

Wenn man nun von dieser Wirklichkeit, dem Sein der Dinge, fragt, worin sie bestehe, so lautet die erste Antwort, sie sei nichts anders als das Empfundenwerden. Aber dem wird man sogleich schon entgegenhalten, dass das, was wir und, wenn wir nicht in der nöthigen Verfassung sind, Andere von dem Sein empfinden, doch nicht das Mittel selbst sei, durch das jene Empfindung zu Stande kommt. So gelangt die gewöhnliche Ansicht, wenn sie nicht bloss bei der negativen Bestimmung, es sei das Unempfundene, beharren will, zu dem Resultate, das Sein eines Dinges (d. i. sein Existiren) bestehe in den Beziehungen, in denen es zu andern Dingen stehe. Diesem Schlusse stimmt Lotze bei; ein Sein, ein sogenanntes reines Sein,

bei dem man von allen Beziehungen abstrahirt habe, sei gar nicht Sein mehr, es sei gar nicht anzugeben, wodurch es sich von dem Nichtsein unterscheide. Jener Einwurf, dieses reine Sein habe vor dem Nichtsein doch wenigstens das voraus, dass das erste in Beziehung treten könne, das letztere aber nicht, wird zurückgewiesen mit der Bemerkung, dass das, was in keiner Weise schon in Beziehung zu dem Weltganzen stände, auch nicht in bestimmte Relationen eintreten könne; denn um eine spätere Beziehung r gegenüber einer andern p wählen zu können, muss das scheinbar beziehungslose x schon in einer Beziehung ϱ, nicht π, zu andern gestanden haben. Das reine Sein also ist nicht etwas ausser oder vor den speciellen Formen, sondern es ist ein ganz richtig gebildeter Allgemeinbegriff, werthvoll wie alle Allgemeinbegriffe, wenn sie richtig verbunden werden, aber in Wirklichkeit so wenig für sich etwas Besonderes, wie eine Bewegung ohne Richtung und Masse. Sein ist das Gemeinsame aller Existenzformen, wie die Farbe das Gemeinsame von Roth, Blau u. s. w.

Dieselben Bedenken treffen die Herbart'schen Begriffe: ‚absolute Position oder Bejahung'; gesetzt kann etwas nicht schlechthin werden, immer muss es in eine bestimmte Lage, an einen Ort, im Allgemeinen in ein Verhältniss zu anderm gesetzt werden. Ebenso kann nicht schlechthin bejaht werden; bejaht wird der bestimmte Inhalt eines Satzes; dass ein bestimmtes Prädicat einem bestimmten Subject zukomme oder nicht, wird bejaht.

Eine Wirklichkeit schlechthin, ein reines Sein gibt es nicht, das Sein der Dinge besteht in den Beziehungen, die zwischen ihnen obwalten. Dieser Ausgang, sagt Lotze, widerstreitet nicht unsern Begriffen von der Welt und dem Zusammenhang der Dinge; wir wissen nicht, wie die Wirklichkeit gemacht wird — aber es spricht nichts dagegen, dass jene Macht, welche die Welt hervorgerufen, nicht zuerst beziehungslose Wirklichkeiten geschaffen und sie nachher hat in Beziehung treten lassen, sondern gleichzeitig Alles in gegenseitigen Druck der Relationen gesetzt hat.

Eine volle Würdigung dieser ersten ontologischen Sätze wird erst dann möglich sein, wenn wir einmal wissen, was Lotze mit seinen Beziehungen will, und was er denn unter dem versteht, das in diese sogenannten Beziehungen eintreten soll, oder, wie er meint, immer und ewig in diesen Beziehungen ist und nur in solchen sein kann.

III.

Wir lassen uns nun von Lotze zu seiner zweiten Untersuchung führen, nach dem ‚Was', dem Wesen der Dinge, die fähig sind, in jene Beziehungen einzutreten, deren Sinn später ebenfalls näher bestimmt wird.

Ueber die erste Meinung im Leben, das Ding sei das, als was es uns erscheine, kommt man bald durch die Betrachtung hinaus, dass der sinnlichen Eigenschaften eben viele in einem Dinge sind, dass sie unter veränderten Umständen wechseln, dass also unsere sinnlichen Eindrücke unmittelbar nichts zur Natur der Dinge Gehöriges sind, dass auch Gestalt, Lage u. s. w. wohl Verhältnisse von Dingen sind, aber das nicht angeben, was in den Verhältnissen steht.

Den nächsten Schritt zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Dinge hat Herbart gethan, indem er das ‚Was' der Dinge in einer übersinnlichen Qualität suchte. Er begnügte sich nicht mit der Antwort, die man zunächst, nachdem man die wechselnde Erscheinung von dem wesenhaften Sein unterschieden hat, geben kann und gibt, das Ding sei das Beharrliche im Wechsel der Eigenschaften, das vereinigende Band ihrer Vielheit, der feste Ansatzpunkt wechselnder Zustände und der Ausgangspunkt von Wirkungen, denn dies, sagt Lotze (S. 47), „liegt ohne Zweifel in dem Sinne unseres Begriffs vom Dinge, aber Alles sagt uns auch nur, wie das Ding sich benehme, nicht was es sei; nur die Leistungen werden hierdurch formulirt, die demjenigen obliegen, was als Ding anerkannt sein will, aber nicht das, ... was das Ding sein müsse, um diese geforderten Leistungen ausführen zu können."

Herbart also wollte das entdecken, dem jene verlangte Einheit, Beharrlichkeit und Festigkeit zukommt, und glaubte, es in einer übersinnlichen Qualität gefunden zu haben. Nun würde dies Prädicat ‚übersinnlich' die negative Bestimmung zunächst aussprechen, dass das Wesen des Dinges unbekannter Natur sei und natürlich nichts mit unsern Qualitäten roth, süss u. s. w. gemein hat. Doch ist es aber eben Qualität und ihr Charakter wird kein anderer sein, als der der Anschaulichkeit, dass es also irgend einem Wesen in der Anschauung vorkommt. Nun aber würde dem der gemeine Verstand schon entgegenhalten, Qualität, welcher Art sie auch sein möge, sei nicht das Ding, sondern komme ihm zu; philosophisch ausgedrückt: wer die Qualität als Ding bezeichne, mache das, was nur als Prädicat gedacht werden könne, zu dem, was nur als Subject und nicht als

Prädicat eines andern Subjectes denkbar ist. — Auch die folgende Ausflucht würde nichts helfen: Von den sinnlichen Qualitäten, die uns in den sprachlichen Adjectiven entgegenträten, blau, süss u. s. w., sei allerdings unbestimmt, ob dies Blau dunkel oder hell, über eine grosse oder kleine Fläche verbreitet sei; sie stellten die Qualitäten als ein unbestimmtes Prädicat dar, das vielen Subjecten zukommen könne, und das desshalb gleichsam das Rohmaterial sei, aus dem das Ding gemacht würde. Die einfache übersinnliche Qualität sei nicht unbestimmt und brauche nicht ihre Bestimmung in einer scheinbaren Substanz zu erwarten, sie sei vielmehr bestimmt und bedürfe des Zuschnitts nicht, wie die sinnlichen Allgemeinbegriffe. — Aber auch durch diese Bestimmtheit, muss man entgegnen, wird aus der Qualität nichts anderes, und der Zuschnitt macht sie nicht reeller als sie vorhin waren, sie bleiben Qualitäten.

Wenn ferner eine einfache Qualität den unveränderlichen Gegenstand unserer Wahrnehmung bildete, dann haben wir gar keinen Grund, von Ding und Qualität, von Subject und Eigenschaft zu sprechen. Denn in der Veränderung liegt der Antrieb, diese Begriffe zu bilden, in ihr liegt der Grund, warum wir ‚Qualität' nicht mit ‚Ding, verwechseln dürfen, und weshalb eine Qualität nie das leisten kann, was wir von dem Subjecte im Dinge verlangen. Durch Dinge suchen wir die Welt des Wahrnehmbaren zu erklären. Sie sollen in dem Wechsel der Erscheinungen einzelne bleibende Punkte angeben, welche mit sich identisch bleiben, während sie wechselnde Formen und Zustände annehmen.[1]) Es ist nöthig, dass sich in dem Dinge eine Macht geltend macht, die eine bleibt und ihre Einheit gegen die Veränderung seiner Prädicate bewahrt. Diese Einheit nun findet sich in der Veränderung und kann sich auch nur bei einer solchen zeigen durch die Gleichheit mit sich selbst während der Alteration. Diese Forderung kann aber die einfache Qualität nicht erfüllen; denn

[1]) Metaphys. S. 52: „Die Thatsache, dass jene Qualitäten, welche die nächsten Gegenstände unserer Wahrnehmung sind, weder unveränderlich beharren, noch principlos wechseln, sondern in ihrem Uebergange irgend ein Gesetz der Folgerichtigkeit beobachten, hat zu dem Versuche geführt, als das beharrliche Subject dieses Wechsels das Ding, und die empfundenen Qualitäten nur als einander ablösende Prädicate dieses Dinges zu denken. . . Und hierüber nun kann ich nur behaupten, dass die Speculation, Einheit des Wesens im Wechsel suchend, mit Unrecht diese Einheit in einer Einfachheit zu finden glaubte, die der Natur nach unfähig ist, Einheit zu sein oder das beharrliche Wesen eines Veränderlichen auszumachen."

das völlig Einfache kann nicht theilweise verändert werden, so dass noch ein Rest übrig bliebe, der das Beharrende im Dinge ausdrückt. Eine einfache Qualität kann nur verschwinden und an seine Stelle ein Anderes treten lassen. Das Einfache und Unveränderliche, sagt Lotze, kann immer nur Prädicat eines Subjects sein, das Ding, das Subject muss nothwendig veränderlich sein. Das ist also zunächst der negative Schluss, Einfachheit und Einheit im Wechsel widersprechen sich, denn mit dem blossen Wechsel von Qualitäten würde alle Continuität verloren gehen, mit ihrem Wegfall aber würde der Grund hinfällig, der uns überhaupt veranlasst, Dinge anzunehmen.

Zu demselben Resultate führt die Betrachtung, was denn die Beziehungen sind, die wir uns zwischen den Dingen denken. Beziehungen stiftet zunächst der Verstand, wenn wir von einem Vorstellungsinhalt zum andern übergehen und unsere Zustände dabei vergleichen. Nun aber fordert man mit Recht, dass den Dingen doch selbst etwas derart zukommen müsse, wie Beziehungen, wenn sie uns in verschiedener Weise von einem in einen andern Zustand übergehen lassen. Nun behauptet Lotze, — und dies ist ein grundlegender Gedanke seiner Metaphysik, — in den Dingen sei vielmehr etwas mehr als blosse Verhältnisse; wenn das Ding *a* zu *b* in einer Beziehung stände, schlechterdings aber nichts davon merkte durch irgend ein Leiden, so sei nicht anzugeben, worin denn noch die Beziehung für die Dinge selbst bestehen soll. Wechselwirkung sei also allein der begreifliche Sinn jener Beziehungen, sie bestehe aber im Leiden der Dinge von einander und zwar in einem psychischen Leiden. In Beziehung stehen kann also nur das, was leiden, sich verändern kann, und diese Veränderung ist mit einfachen Inhalten unverträglich.

Da nun aber ein einfacher, anschaulicher Inhalt nicht das Wesen des Dinges ausdrücken kann, so bleibt Lotze nichts übrig, als zu leugnen, dass überhaupt das Wesen so angeschaut werden kann, wie wir es verlangen, wenn wir immer und immer eine noch subtilere Qualität voraussetzen. Das Wesen lasse sich auch nicht von einer höchsten Intelligenz anschauen als ein einfacher Inhalt, es sei vielmehr nur denkbar, denkbar aber als die Regel, oder das Gesetz, und zwar nicht als ein allgemeines, sondern ganz individuelles Gesetz, nach dem die Mannigfaltigkeit der wahrnehmbaren sogenannten Eigenschaften zusammenhängt.

Bedenken erregt aber immerhin, dass ein Gesetz doch nur ein Verhalten ist, das eines Subjectes bedarf, dem es eignet, und wodurch

es also nur Wirklichkeit erhält. Die Neigung zu diesem Gedanken hat zu mancherlei dualistischen Theorien gsführt, fussend in der Annahme eines Realen, das einem Inhalte erst Wirklichkeit ertheilte. Das schlechthin Reale, das nicht etwas Bestimmtes ist, ist gar kein fertiger Gedanke und auch völlig unfruchtbar. Es ist nicht zu begreifen, wie ein Reales, das ganz gleichgiltig gegen seine Prädicate ist, solche überhaupt annehmen kann und gerade diese gegenüber andern. Es gibt kein Reales ohne Inhalt, wie es keinen Inhalt gibt, der nicht eben hierdurch schon real ist, nicht erst nachträglich die Wirklichkeit erlangt.

Aehnliche Ueberlegungen richten sich gegen die Unterscheidung von Stoff und Form. Ein formloser Stoff, der gar keine bestimmte Beschaffenheit habe, kann auch keine solche bekommen, noch weniger die Fähigkeit in sich tragen, die einmal angenommenen Formen zu bewahren. Und wie sollte dieser qualitätlose Stoff in dem einen diese, in dem andern jene Formen annehmen, wenn er nicht doch nicht formloser Stoff sei, sondern schon Dispositionen zu dieser oder jener Form in sich trägt? In dem Dinge ist also nicht eine Spaltung von zwei Sachen, einem Inhalt, wodurch es sich von andern unterscheidet, und einer Realität, durch die es gemeinschaftlich mit andern den Charakter der Dingheit trägt. Kein Inhalt wird nachträglich erst durch eine Position zu einem Dinge, niemals andererseits ein Reales, ähnlich der alten Hyle (S. 66), welches noch nichts Bestimmtes wäre, zu einem solchen.

So soll nun auch das Gesetz, die Regel, nicht ein Trennbares sein, was einem zuerst inhaltlosen Subject dadurch, dass es diese Regel befolgt, einen Inhalt gibt. Umgekehrt ist das Gesetz, als das Wesen des Dinges, nicht ein vorweltliches Stück, etwa ein Gedanke, der durch ein anderes Stück erst zur dinglichen Wirklichkeit würde, sondern dieser Inhalt ist wirklich eben dadurch, dass er Inhalt ist. Jenes Gesetz soll ebensowenig ein allgemeines Verhalten in bloss möglichen Fällen ausdrücken; das Wesen kann ja nicht in lauter bloss möglichen oder denkbaren Formen bestehen. Also dies soll das Gesetz, als was Lotze das Wesen bestimmt, ausdrücken: der Charakter eines Dinges besteht immer nur in der Form eines bestimmten Dinges, wenn bestimmte Bedingungen auf dasselbe wirken, jedoch so, dass, wenn andere Bedingungen eintreten, dies wirklich bestehende Ding sich in der jener Regel oder seiner Natur entsprechenden Weise, dem ihm innewohnenden Gesetze gemäss, ver-

ändert. In Folge dessen kann man immer nur angeben, was ein Ding unter bestimmten Bedingungen sei, nicht aber was es sei, wenn gar keine Bedingungen auf dasselbe wirken, was das Ding an sich sei, wie es sich an sich verhalte.

IV.

Diese Gedanken über das Wesen der Dinge werden sogleich verwendet, zum Theil erläutert in der Untersuchung von der Veränderung der Dinge, jener Frage, die ja wohl die Veranlassung ist, dass wir überhaupt von dem Dinge im Gegensatz zu den Eigenschaften sprechen, denn das Ding ist eben, wie er S. 62 sagt, das Veränderliche im Wechsel. Unveränderlich seien nur die Prädicate. Das Ziel der Forschung aber ist dies, zu erfahren, wie, wenn Veränderung existirt, das Ding in der Veränderung gedacht werden muss, ohne dem Widerspruch zu verfallen, dass es A bleibe und doch Non-A werde.

So wenig nun der Begriff der Veränderung aus andern Begriffen logisch construirbar ist, und sich metaphysisch kein Vorgang, kein Weg angeben lässt, auf dem das räthselhafte Etwas, die Veränderung, erzeugt wird, der nicht selbst eben ein Vorgang, ein Werden und Veränderung wäre, so wenig lässt sich auch auf der andern Seite der Begriff der Veränderung ganz aus der Welt schaffen, und von den Dingen selbst entfernen. Die Naturwissenschaft mag damit zufrieden sein, starre Wesen anzunehmen, deren äussere Relationen nur wechseln, die selbst aber unberührt blieben. Aber die Metaphysik darf sich hier nicht aufhalten lassen; wäre dem selbst so, dass jene Wesen selbst beim Wechsel der Relationen sich keineswegs änderten, so muss doch, damit wenigstens der Schein der Veränderung verschiedener sich ändernder Zustände der objectiven realen Wesen entsteht, jenes Wesen, das uns am vertrautesten ist, das Ich, von eben diesen Relationen oder was es sonst sein mag, in verschiedener Weise afficirt werden, also beim vergleichenden Uebergang von einem in den andern Zustand, eine Aenderung erfahren. Würde man dies nur für Schein halten, so ist man gezwungen, einen Beobachter vorauszusetzen, dem eben die Affectionen unseres Ich vorkämen und erschienen; er muss wenigstens bei der Beobachtung eine Veränderung erfahren u. s. f., kurzum, einmal muss eine Veränderung zugestanden werden. Ist nun dem so, so gilt die Veränderung wenigstens für das percipirende Subject und Unveränderlichkeit kann nicht mehr zu dem metaphysischen Begriffe realer Wesen gehören.

Dieselben Bedenken gelten gegen Herbart. Ist das Ding seiner Natur nach unveränderlich, sind also die Selbsterhaltungen bloss ungestörtes Fortbestehen desselben Wesens, so müsste eben in der Welt nie ein Wechsel vorkommen, Alles bliebe beim Alten. Nun aber lässt Herbart selbst, besonders in der Psychologie einen Wechsel und verschiedene Qualitäten in der Art geschehen, dass sich die Seele je nach der Beschaffenheit und der Intensität der sich nähernden Störung auf verschiedene und entsprechende Weise selbst erhält. Welche Veranlassung sollte nun das Wesen haben, sich nach einer Störung a mit der Selbsterhaltung α, nach b mit β zu richten, wenn es nicht etwas von diesen Störungen selbst merkt, also verschiedene und wechselnde innere Zustände hat?

Ist nun aber einmal ein Werden, also eine Folge von Zuständen nicht zu leugnen, so ist auf der andern Seite aus demselben Grunde eine blosse Succession von Erscheinungen, Zuständen, Qualitäten ohne ein Ding unmöglich. Setzen ja die succedirenden Zustände zum wenigsten in unserer Seele ein Subject voraus, das die beiden Zustände nicht nur nacheinander gehabt hat, sondern sie vergleicht und sich ihrer Aufeinanderfolge bewusst ist, also muss dies reale Wesen wenigstens existiren. Die Erscheinungen sind also einmal nur unter Voraussetzung der Veränderlichkeit eines realen Wesens, dann aber nur unter Voraussetzung der Dauer desselben möglich.

Man könnte dem entgegnen: man meine eben nicht Erscheinungen, die einander succediren, sondern Qualitäten. Aber dass man überhaupt von Eigenschaften redet, setzt doch voraus, dass sie einmal Erscheinungen geworden sind und in Folge dessen das reale geistige Wesen fordern. Nie können ferner Qualitäten den Charakter der Dingheiten vertheidigen, der im Wirken und Leiden besteht. Regellos succedirende Qualitäten oder solche, die sich in unabänderlicher Reihe folgen, liessen sich allerdings denken. Aber wir können den Weltlauf durch willkürliche Eingriffe verändern; das setzt aber nothwendig voraus, dass es etwas in ihnen gibt, was von uns afficirt wird und gegen denselben nach bestimmter Regel reagirt.

Wie ist nun aber die Veränderung des Dinges denkbar, dem entsprechend, was muss das Wesen des Dinges vorstellen, das sich in der Veränderung erhält? — Vor Allem hat Niemand je in der Welt eine ganz regellose Veränderung angenommen; selbst die Philosophen, die sich am weitesten von der natürlichen Weltauffassung entfernt haben, Heraclit z. B. konnte nicht umhin, seiner Bewegung die

Richtung von Oben nach Unten zu geben, also doch ein Gesetz in der Veränderung, ein Unveränderliches, anzunehmen. Allemal denkt man sich doch die Veränderung eines Dinges so, dass, wenn auf ein gegebenes A der Reihe nach die Einflüsse x, y, z wirken, dieses A in α_1, α_2, α_3 u. s. f. übergeht, während ein Ding B unter diesen Umständen die Reihen β, β_1, β_2, β_3 durchläuft. Wenn also ein Ding verändert wird, so wirkt sein ursprünglicher Charakter durch alle Formen durch; kommen die Einflüsse in umgekehrter Ordnung, so läuft es wieder die Reihe α_3, α_2, α_1 bis zum ersten Dinge durch. Wie unendlich gross nun auch die Reihe der Formen der Veränderung sein mag, jedes Ding hat seinen besonderen, abgeschlossenen Kreis und nie tritt es aus der A-Reihe in die B-Reihe über.

Dies also würde die Lösung des Widerspruches in der Veränderung bei gleichbleibenden Wesen sein, dass α, α_1, α_2 in bestimmter Weise succedirte, wirklich wäre immer nur ein einziges, aber dieses gäbe den Ton an für alle folgenden Glieder; constant wäre nur die Regel des Verhaltens in allen Fällen und dies wäre denn das Wesen, das für jedes Ding ein Besonderes gegenüber andern wäre. Aber jene Fassung wäre damit allerdings ausgeschlossen, dass das A, indem es von α_1 in α_2 ginge, noch α_1 bliebe.

Dieses Resultat entspricht nun nicht dem, was wir doch immer von dem verlangen werden, was Ding sein soll, das sich in irgend einer Weise doch unterscheiden muss von der blossen Succession ähnlicher Zustände. Das eben wird gefordert, dass diese Qualitäten eben Zustände eines Wesens sein sollen. Was soll aber diese Forderung erfüllen? „So lange es dabei bleibt," sagt Lotze, „dass a, wenn es in dem angeblichen Zustande a^1 sich befindet, etwas anderes ist, als in dem Zustande a^2, so lange man ferner darauf verzichtet, in a^1 und a^2 einen gleichen Rest des a anzunehmen, an dem beide nur äusserlich angehängt wären, so lange man also a aufrichtig in beide Zustände ganz gerathen lässt: so lange bezeichnen diese Ausdrücke nur den Wunsch oder die Forderung: es möge etwas geben, das adäquat sich durch sie bezeichnen liesse, oder das dieses Verlangen nach Identität in der Verschiedenheit, nach Beharrlichkeit im Wechsel, befriedigte; nicht aber enthalten sie den Begriff dessen, was im Stande wäre, diese Forderung zu erfüllen."

Wie nun diese scheinbar widersprechenden Forderungen der Beharrlichkeit und des Wechsels erfüllt werden, das ist durch blosses Denken nicht zu erklären und es würde das Denken für sich nicht aus

anderen Begriffen jenes merkwürdige Verhältniss construiren können, dies ebensowenig, wie wir jene Wirklichkeit des Werdens aus unseren Begriffen des Seins und Nichtseins zu construiren vermögen. Die Wirklichkeit ist eben reicher als das Denken und so finden wir allerdings auch unser Postulat: Beharrlichkeit im Wechsel, erfüllt, ohne dass wir gleichsam den Kunstgriff anzugeben vermöchten, durch den der Substanz es gelänge, in der Veränderung sich selbst gleich zu bleiben. Ein Beispiel und auch das einzige der Art bietet unsere Seele. (S. 185.) „Eben das geistige Wesen, das die wunderbare Leistung ausführt, Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle nicht bloss von sich zu unterscheiden, sondern zugleich sie doch als die seinigen, als seine Zustände zu wissen, und das in der zusammenfassenden Erinnerung die Reihe der aufeinanderfolgenden durch seine eigene Einheit verknüpft.“ Hierbei also wird uns klar, was es heisst, ein Wesen A habe einen Zustand a; nur dadurch, dass unsere beziehende Aufmerksamkeit Vergangenes und Gegenwärtiges in der Erinnerung zusammenfasst, zugleich aber die Vorstellung des beständigen Ich entsteht, dem sie beide angehören, werden wir inne, dass es möglich ist, dasselbe Wesen im Wechsel vieler Zustände zu erhalten: dadurch also, dass wir uns als solche Einheit erscheinen können, sind wir Einheit.“ Das ist nun die wichtige Folgerung: wenn es Dinge geben soll, die jenem Postulate entsprechen, so müssen sie mehr als Dinge sein; nur durch Theilnahme an dem Charakter der Geistigkeit können sie jene Forderungen erfüllen; „sie können unterschieden von ihrem Zustande nur sein, wenn sie sich selbst von ihm unterscheiden, und Einheiten nur, wenn sie sich selbst als solche der Vielheit ihrer Zustände gegenübersetzen.“

V.

Hiermit könnte man glauben, bereits genug zu haben von der Lotze'schen Ansicht über das Sein und Wesen der Dinge. Allein eine andere und in sich selbst sehr interessante Untersuchung fügt noch eine wichtige Bestimmung über das Sein der Dinge hinzu, indem sie zu dem Verhältniss der Dinge zu dem sogenannten Absoluten hinleitet. Es ist jene berühmte Frage nach der Wechselwirkung der Dinge, also nach eben jenen Beziehungen, nach Ursache und Wirkung und der Möglichkeit des Zustandekommens jeder Wirkung.

Seinem Princip getreu, die gewöhnlichen Weltanschauungen zu prüfen, betrachtet er auch hier wieder die ganz naive Ansicht, es gehe bei der Wirkung etwas von einem Dinge auf das andere über. Bei zusammengesetzten Körpern hat diese Vorstellungsweise den Schein für sich. Das Wasser, das den Schwamm befeuchtet und ihn ausdehnt, geht wirklich von einem Orte und von einem Dinge zu dem andern über. Der Funke, der das Pulver zur Explosion bringt, legt wirklich einen Weg von hier nach dort zurück, trennt sich von dem einen Dinge, ist dann selbständig und tritt dann in das Pulver über. Aber das sind eben wahrhaftige Dinge, die übergehen, und diese erklären doch nicht den Zustand der Bewegung, die folgt, und die plötzliche starke Expansion des Gases. Es ist nicht selbstverständlich, dass der Funke die raschen Bewegungen, in denen seine hohe Temperatur besteht, den im Pulver verbundenen Atomen mittheilt. Gerade dies aber, wie es zugeht, dass ein Ding seinen Bewegungszustand einem andern mittheilt, dass der Bewegungszustand in dem einen theilweise aufhöre, in dem andern beginne, wie der Zustand eines ganz verschiedenen Dinges der zwingende Grund eines Zustandes in einem andern werden kann, das ist die Frage.

Nun ist es selbstverständlich, dass die ‚causa transiens' nicht so gedacht werden dürfe, dass sich ein Zustand von einem Dinge losreisse, dann in der Mitte schwebte ohne Zustand irgend eines Dinges zu sein, und hernach ein anderes in Besitz nähme. Die Unmöglichkeit dieses Gedankens führte den Versuch herbei, das Wirken ganz bei Seite zu setzen und Gelegenheitsursachen anzunehmen. Entbehren kann aber auch der Occasionalismus das Wirken nicht. Die Gelegenheiten sind da, um benutzt zu werden, und es ist nicht einzusehen, wie ein Ding bei Gelegenheit des bestehenden Zustandes eines andern einen genau entsprechenden folgen lassen soll, nicht irgend einen andern beliebigen, wenn kein Wirken stattfindet. Auch die prästabilirte Harmonie in ihrem bekannten Beispiel von den zwei Uhren setzt wenigstens eine ursächliche Verbindung in dem Räderwerk beider Uhren voraus, damit die Uhren auch für die ganze Folgezeit zu einander passen, und jene Lehre, die Gott als das beständige Mittelglied zwischen Ursache und Wirkung setzt, bedarf der Wirkung des Dinges a auf Gott und Gottes auf das Ding b.

Damit nun aber ein Wirken, das schlechterdings nicht zu beseitigen ist, zu Stande komme, ist nicht eine einzige Ursache nöthig, sondern mindestens zwei. Es muss ein Ding A und ein anderes B ge-

geben sein, die wechselwirken, und zu dieser Wechselwirkung ist nöthig, dass die Dinge in einer Beziehung C stehen. Sobald aber durch A, B und C eine Wirkung völlig begründet ist, tritt sie auch sofort ein, und es bedarf nicht erst eines Impulses. Dabei machen wir aber die Voraussetzung, dass die verschiedenen wechselwirkenden Dinge, von denen wir uns einen Erfolg versprechen, nicht völlig disparat sind, wie etwa zwei Qualitäten roth und süss, sondern dass sie vergleichbar verschieden, Glieder eines Systems sind. Was hiesse es denn sonst noch, die Dinge könnten in Beziehung stehen, wie könnte ferner noch eine Folge daraus hervortreten? Und alles das unbeachtet, würden wir in einem solchen Falle nur annehmen, die Folge folgte eben nur auf die Voraussetzung, nicht aus ihr. Denn jedes andere Paar ebenso disparater Dinge X und Y würde das gleiche Recht haben, wie A und B, die Wirkung zu beanspruchen. Die Dinge müssen sich also nicht fern stehen, sondern um einander „kümmern". Wie es kein beziehungsloses Sein gibt, so darf auch das, was jedes Einzelne ist, nur als Glied eines Systems aufgefasst werden, in dem das Was eines andern Dinges ebenfalls ein Glied ist. „Aber die blosse Correspondenz der Naturen," sagt Lotze wörtlich, „macht immer bloss die folgerichtige Begründung einer bestimmten Folge durch einen bestimmten Grund möglich, erklärt dagegen noch nicht, wie eine solche Folge dann realisirt, also zur Wirkung wird, wenn die verschiedenen Theile, die ihren vollständigen Grund zusammensetzen, nicht in einem und demselben Wesen, sondern vertheilt in verschiedenen Wesen verwirklicht sind."

Und nun hält Lotze es für unmöglich, dass völlig selbständige Wesen mit einander wechselwirken können. Soll es Wechselwirkung geben, so können die Dinge nur als Theilformen, als Modificationen eines einzigen Realen gelten. Findet eine Veränderung des a in α statt, so ist dies ipso facto ein Zustand des A (des Absoluten) und braucht nicht erst ein solcher zu werden. Nun strebt das A, welches wir wie früher als Einzelding denken können, diese Veränderung seines Wesens durch einen andern Zustand β zu compensiren, um zu seiner constanten Natur zurückzukehren. Dieser Folgezustand erscheint uns als in b vor sich gehend, das ja A selbst unter einer bestimmten Form ist. Darnach wirken also nicht Dinge auf einander, sondern das Absolute wirkt auf sich selbst, und damit es immer gleich A bleibt, muss jeder partiellen Aenderung α eine correspondirende β folgen. Hiermit will Lotze das Wirken weder beseitigt, noch erklärt,

sondern nur die Bedingung angegeben haben, unter der es überhaupt nur denkbar ist. Das Absolute aber ist der fortdauernde Grund der Existenz der Qualitäten und der Beziehungen zwischen den Dingen. Dinge sind also nichts, wenn sie nicht dem Weltgrunde immanent gedacht werden. Nur durch ihre Immanenz besitzen sie ihre Wirklichkeit.

Diese Wirklichkeit besteht aber nicht in selbstlosen Dingen, die gar nichts für sich selbst wären, sondern bloss als Mittel zur Erzeugung von Bildern in den Geistern dienten, die ja auch wohl durch directe Action des Weltgrundes hervorgerufen werden könnten; nein: wenn Dinge für sich sein sollen, so können sie nur als geistige sich selbst percipirende gedacht werden. Diese Geistigkeit oder die geistige Substanz besteht aber auch wieder nach Lotze nicht in einem hinter der Erscheinung des Ich ruhenden Grunde, sondern eben diese Erscheinung des beständigen Ich ist das Sein der Dinge und unserer Seele. Wie nun aber das Verhältniss dieser Erscheinungssubstanzen, wie ich sie nennen möchte, zu dem Weltgrunde zu denken ist, darüber sollen wir in folgender Stelle belehrt werden: „Für das also, was die Dinge für einander und im Zusammenhang unter einander sein und leisten sollen, gewinnen wir durch Aufhebung ihrer Immanenz nichts; aber wahr ist es, dass die Dinge, so lange sie nur Zustände des Unendlichen sind, nicht für sich selbst sind; für sie selbst soll etwas dadurch gewonnen werden, dass wir auf ihr Sein ausser dem Unendlichen dringen. Aber diese ächte, wahre Realität, für sich etwas zu sein oder überhaupt für sich zu sein, erlangen die Dinge nicht durch ein Heraustreten aus dem einen Unendlichen, als wäre dieses Transcendenz, deren eigentlichen Sinn dann anzugeben unmöglich wäre, die vorangehende Bedingung, an welcher das ersehnte Fürsichsein als Folge hinge, sondern: indem Etwas für sich ist, sich auf sich selbst bezieht, sich von andern unterscheidet, löst es sich eben hierdurch vom Unendlichen ab, erwirbt nicht hierdurch, sondern besitzt hierin in der einzig denkbaren Weise jene Selbständigkeit eines wahrhaften Seins, die wir mit einem sehr unpassenden räumlichen Bilde aus dem unmöglichen Acte der Transscendenz entspringen lassen. Nicht diese einander entgegengestellten Relationen eines Seins in dem Unendlichen und eines Seins ausser ihm sind das für sich Verständliche, demgemäss Selbständigkeit dem einen Wesen zukäme, dem andern versagt bliebe, sondern die Natur und Leistungsfähigkeit des Wesens ist es, was auf sie den einen

oder andern jener bildlichen Ausdrücke anwendbar macht. Was im Stande ist, sich als ein Selbst zu fühlen und geltend zu machen, das verdient, als abgelöst von dem allgemeinen, Alles umfassenden Grunde und als seiend ausser ihm bezeichnet zu werden; was das nicht vermag, wird immer in ihm immanent beschlossen sein, wie sehr wir auch aus irgend welchen Gründen geneigt sein möchten, es ihm gesondert entgegen zu setzen.

(Fortsetzung folgt.)

Das Fundamentalprincip aller Wissenschaften.[1])

Von Prof. Dr. J. Thill in Luxemburg.

Für Aristoteles gibt es kein wissenschaftliches Arbeiten, das nicht nach den Gründen der Dinge forscht. Nach ihm ist das Erkennen erst vollkommen, und das Wissen verdient bloss dann diesen Namen, wenn es den innern Zusammenhang zwischen den Wesen, den Thatsachen und den Gedanken erschaut und aufgedeckt, wenn es eine befriedigende Lösung zu der Frage: ‚Warum ist es so?' gefunden hat. Nur diejenigen, so behauptet er,[2]) welche die Gründe der Dinge kennen, sind im Stande, andere zu lehren, „id est scientiam in aliis causare. Quia cum causas cognoscant, ex iis possunt demonstrare. Demonstratio autem est syllogismus faciens scire." Die Scholastiker schliessen sich an diese Begriffsbestimmung an, und auch für den hl. Thomas ist es eine unerlässliche Bedingung des eigentlichen Wissens, „causam rei scitae cognoscere."[3]) Die Annalen, die Jahr für Jahr die glücklichen und traurigen Ereignisse verzeichnen, die errungenen Siege, die erlittenen Niederlagen, die gegründeten Colonien, die zerstörten Städte, sind noch nicht ein wissenschaftliches Werk. Der Historiker behandelt Alles pragmatisch, bemüht sich, das Geschehene bald aus den Verhältnissen, bald aus den Regungen der Seele bei den handelnden Personen zu entwickeln, weist nach, welche Tugenden oder welche Führung ein Volk gross und mächtig gemacht, wie aber durch Verweichlichung und Uneinigkeit der Bürger der Staat zerrüttet worden ist.

---

[1]) Literatur: Aristoteles, Metaphys. l. 4.; S. Thomas, in Arist. Metaphys. l. 4., lectio V.-XVII.; Suarez, Metaphysicarum disputationum I., sect. IV., XVII.-XXIV.; III., sect. III., I.-XI.; XII., sect. I., I.-XIII.; Balmes, Fundamente der Philosophie, Cap. IV.-XXII.; Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, Vierte Abhandlung; Schiffini, Principia philosophica ad mentem Aquinatis p. 431—441.

[2]) Metaphys. I., 1.

[3]) S. Thom. in Arist. lib. I. Post. lectio 4.; ibid. lib. II. Post. lectio 1.

Indem nun die Wissenschaft dieses gründliche Verfahren befolgt, gelangt sie zu bestimmten Gesetzen, welche neues Licht verbreiten und dem Forscher in seinem Suchen zuverlässige Führer werden. So lange die Etymologie auf's Gerathewohl vorging, so lange sie sich mit der äusseren Aehnlichkeit zufrieden gab, um Wörter als verwandt anzusehen, so lange sie es über sich bringen konnte, ‚lucus' (Hain) von ‚non lucendo' abzuleiten, so lange sie im Dunkeln herumtappte, war sie mit Recht der Gegenstand des Gespöttes. Seitdem sie aber nach festen Regeln den Uebergang der Vocale und Consonanten erklärt, ist sie zu einer Achtung gebietenden Wissenschaft geworden. Wie der Geolog seine Gesteine und Petrefacten, wie der Botaniker die Blumen des Feldes, der Astronom die Gestirne des Himmels, so haben Männer, wie die Gebrüder Grimm, Max Müller u. A. die Sprachen wissenschaftlich behandelt, haben sie classificirt, sie auf ihre Grundbestandtheile zurückgeführt und aus ihnen einige der Gesetze hergeleitet, welche ihren Ursprung bestimmen und begrenzen, ihr Wachsthum regeln, ihren allmählichen Verfall nothwendig herbeiführen.

Die also gewonnenen, die Erscheinungen begründenden Gesetze heissen Principien. „Principium, sagt Aristoteles,[1]) est primum unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur." Primum: wie das Wort es selbst sagt, bedeutet es zunächst ‚Anfang', ‚Erstes'.[2]) Indessen ist in der Philosophie nicht jedwedes, das in einer Reihenfolge das Erste ist, ein Princip. Derjenige, der gestern geboren wurde, ist nicht das ‚principium' dessen, der heute auf die Welt kommt. Soll das ‚prius' Princip des ‚posterius' sein, muss es irgendwie einen Einfluss auf dasselbe ausüben, muss das ‚principiatum' auf irgend welche Weise aus ihm hervorgehen. „Principium est id a quo aliquid procedit quocunque modo."[3])

Was aber aus einem Andern hervorgeht, das ist oder entsteht oder wird durch dasselbe erkannt: „aut est, aut fit, aut cognoscitur." Von diesem dreifachen Princip gehören das des Seins und des Werdens nicht zu der von uns zu behandelnden Frage. Wenn wir also von diesen zwei absehen, ist Princip: ‚Primum unde aliquid cognoscitur'. In diesem Sinne sind die Prämissen eines Syllogismus die Principien für die Schlussfolgerung.

[1]) Arist. Metaphys. V., cap. 1.
[2]) Thom. in Arist. Metaphys. V., lectio prima.
[3]) Thom. S. th. 1. p. q. 33 art. 1.

Das ‚primum' kann nun relativ oder absolut genommen werden. Im erstern Falle ergibt sich eine grössere oder geringere Anzahl Wahrheiten aus demselben, es selbst lässt sich aber noch auf einen andern Satz zurückführen. Sogar jene Principien, welche die besondern Wissenschaften ihre letzten und höchsten nennen, sind die ersten nur ‚secundum quid', wesshalb sie auch bei Aristoleles θέσεις, hingestellte, angenommene, noch zu beweisende Sätze und nicht ἀξιώματα heissen. Die Physik z. B. löst alle Naturerscheinungen in Bewegungen auf, deren Ursachen und Gesetze sie festzustellen sucht. Aber das grosse Princip, das ihr zu so herrlichen Entdeckungen verholfen, gehört ihr nicht ausschliesslich; auch die Geschichte und überhaupt alle Wissenschaften bedienen sich desselben. In seiner allgemeinen Fassung lautet es: Jede Ursache muss ihre Wirkung, und Alles, was ist, einen hinreichenden Grund seines Seins haben. Selbst das höchste Princip der Ethik: „Omne bonum est faciendum et malum vitandum",[1]) aus dem sie alle ihre Vorschriften deducirt, ist nicht irreductibel. Der Satz ist der Ausdruck eines Urtheils, die Bejahung oder Verneinung eines Begriffs von einem andern. Je einfacher die Begriffe sind, je beschränkter dem Inhalte und ausgedehnter dem Umfange nach, desto näher rückt das Princip dem ‚absolute primum'. Nun ist aber der Begriff des Seins der einfachste und allgemeinste: folglich müssen jene Sätze, die sich aus dem Sein ergeben, die schlechthin ersten, absolute prima, sein. Solche sind: „Was ist, ist"; „Zwei Sachen, die einer dritten gleich sind, sind gleich unter sich"; „Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein"; „Alles ist entweder oder ist nicht."

Diese Principien zu erörtern, ist nicht Sache der besondern Wissenschaften, sondern jener, die ‚prima philosophia' heisst, der Metaphysik, deren Object das allen Wesen Gemeinsame ist, Alles, was nicht einer bestimmten Art von Wesen eigen ist. Und es hat auch nie ein Mathematiker, ein Geschichts- oder Naturforscher dieselben näher untersucht, obgleich sie ohne dieselben keinen Schritt vorwärts machen konnten, obgleich sie jeden Augenblick mit denselben operirten. Nur die Naturphilosophen der jonischen Schule haben sich auf diese Frage eingelassen, und von ihrem Standpunkt waren sie vollkommen dazu berechtigt. Sie glaubten, es gäbe nur Eine Substanz, die

[1]) Thom. S. th. 1. 2. q. 94. art. 2.

körperliche. Körper und Sein waren für sie gleichbedeutend, und da sie die Natur der Körper erschliessen wollten, durften sie auch das Sein sowie die Gesetze, die über dasselbe aufgestellt werden, nicht unerörtert lassen.

Der Metaphysik, die eben dadurch zur ‚prima philosophia', an Würde die erste Wissenschaft, die Wissenschaft der Wissenschaften wird, bleibt es vorbehalten, die ersten Principien zu prüfen, zu beleuchten, zu verbürgen und in ihnen allem menschlichen Wissen eine unerschütterliche Unterlage zu geben. Wanken sie, dann wankt Alles; stehen sie nicht unumstösslich fest, dann gibt es nichts Sicheres mehr, dann kann man nach Sophistenart bei jeder Sache ebenso gut das ‚Contra' als das ‚Pro' vertheidigen, denn nur in der Verbindung mit diesen Sätzen haben alle andern ihre Gewissheit.

Und trotzdem muss die Metaphysik ihr Unvermögen eingestehen, die ersten Principien durch einen eigentlichen Beweis a priori, d. i. durch Darlegen der verschiedenen ‚causae' zu begründen. Mit der inneren Ursache lässt sich hier nichts anfangen, weder mit der materialen, noch mit der formalen, da die fraglichen Begriffe die denkbar einfachsten sind. Ebenso wenig ist ein Beweis durch Zurückführung dieser Principien auf ihre Wirk- und vorbildliche Ursache (efficiens et exemplaris) hier zulässig. Für Gott, auf den ebenfalls ein Theil jener allgemeinen Principien sich beziehen, kann es ja keine Wirkursache geben, mithin auch nicht für die ersten Principien. Mit der Wirkursache fällt die Zweckursache, wegen ihrer Beziehung zum Wirken und zur Thätigkeit. Die andern Principien, die bloss für das Erschaffene gelten, wie: ‚Das Ganze ist grösser als ein oder mehrere Theile desselben', abstrahiren von der wirklichen Existenz und wären auch dann wahr, wenn keine Welt und keine Menschen beständen. Jede Wirkthätigkeit aber zielt auf Existirendes ab. Also bei diesen, wie bei den ersten kann man weder zur Wirk- noch zur Zweckursache seine Zuflucht nehmen. Endlich ist auch Reduction zur vorbildlichen Ursache nicht statthaft. Die Wesenheit hängt nicht von der vorbildlichen Idee ab. Nicht desshalb ist der Mensch ein sinnliches vernünftiges Wesen, weil er so der Idee nach in Gott ist, sondern Gott erkennt den Menschen, wie seine Wesenheit es verlangt.

„Vom Causalitätsprincip hat man versucht, in folgender Weise einen Beweis zu führen. Was ist, unterscheidet sich vom Nichts. Dieser Unterschied verlangt aber, dass etwas da sei, wodurch es

sich unterscheidet. Dies ist aber der hinreichende Grund, wie für den Unterschied vom Nichts, so für das Sein desselben. Also.

Diese Deduction führt allerdings unseren Satz auf das Princip vom Widerspruch zurück; sie kann aber nicht einmal als ein indirecter Beweis gelten, da dies nur mit Hülfe des Satzes selbst geschieht; denn „wodurch" ist eine Causalpartikel und heisst aufgelöst: Ein Grund, durch den, so dass obiger Satz die Fassung erhält: Der Unterschied verlangt einen Grund, wodurch er sich unterscheidet."[1])

Die ersten Principien entziehen sich demnach allen Beweisen. Aber sie haben eine solche Stütze auch gar nicht vonnöthen; sie halten sich durch sich selbst, sie verschaffen sich ohne fremde Empfehlung Ansehen und Anerkennung, sie sind „propositiones per se notae omnibus, quarum termini in conceptionem omnium cadunt". Die Metaphysik erläutert die Begriffe, welche die ‚prima principia' bilden, und nachdem uns erklärt worden, was das ist: Sein, das Ganze, der Theil, die Ursache, die Wirkung, stehen dieselben sonnenklar vor uns, so dass wir sofort in unserem Innern gleichsam lesen, intelligimus (intus legimus), wie das Prädicat im Subject enthalten ist. Hier können wir nicht irregehen, da es sich um allgemeine, einfache Begriffe handelt. Der Irrthum ist möglich bei zusammengesetzten Ideen, und wir täuschen uns um so leichter, je grösser die Zusammensetzung ist, je mehr wir zu den particulären Begriffen fortschreiten. Aus diesem Grunde hat z. B. die Geometrie weniger grosse Gewissheit als die Arithmetik, da sie zu dem Element der Arithmetik, zu der Einheit, ein neues, das des Raumes hinzufügt.

Nicht bloss leuchtet dem Verstande mit seinem ‚habitus principiorum' die Wahrheit der ‚prima principia' ein, er muss einsehen, dass es so ist. Der Intellect ist nicht, wie der Wille, eine ‚causa libere agens' sondern eine ‚causa necessaria', die in Thätigkeit treten muss, sobald sein Object ihm auf vollkommene Weise vorgehalten wird. Und diese Bedingung ist in den ‚prima principia' vorhanden.[2])

[1]) Gutberlet, Metaphysik S. 96. (2. Aufl.).

[2]) Vergl. Thom. S. th. 1. p. q. 85. a. 6.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Wissenschaftliche Briefe von Gustav Theodor Fechner und W. Preyer. Herausgegeben von W. Preyer in Berlin. Mit dem Bildniss Fechner's. Hamburg und Leipzig, Verlag von Leopold Voss. 1890. IV, 226 S. ℳ 7.

An diesem Briefwechsel, dessen Inhalt hier nur insoweit, als er die Philosophie in einigen Punkten berührt, besprochen werden soll, sind drei Universitätsprofessoren betheiligt, Theodor Fechner in Leipzig, W. Preyer, früher in Jena, jetzt in Berlin und Vierordt in Tübingen. Zwei von diesen Männern, Fechner und Karl von Vierordt sind bereits aus diesem Leben geschieden. Der nun von Preyer veröffentlichte Briefwechsel dauerte, wie im Vorworte bemerkt ist, von 1873 bis 1883. Die Angelpunkte der Discussion in diesem Briefwechsel waren zwei Gesetze, nämlich das von Weber zuerst aufgestellte und von Fechner weiter entwickelte psychophysische Gesetz und ein von Preyer zuerst formulirtes Gesetz, welches letztere auf die Contraction von Muskeln sich bezieht und desshalb von Preyer als myophysisches Gesetz bezeichnet worden ist.

Da dieses letztere Gesetz ein rein physiologisches ist, kann die darauf bezügliche Discussion hier ausser Betracht bleiben, nur soviel sei bemerkt, dass Preyer in der auf dieses Gesetz bezüglichen Correspondenz einmal (S. 54) die Bemerkung einfliessen lässt, es sei die Naturgesetzlichkeit überhaupt nur eine Hypothese, allerdings von immensem heuristischem Werthe. Etwas später (S. 69) sagt Preyer, er sei mit Helmholtz zweifelhaft darüber, ob die Naturgesetzlichkeit nothwendig eine allgemeine sei; der Experimentator müsse freilich die allgemeine Naturgesetzlichkeit postuliren. In diesen Aeusserungen verräth sich eine gewisse Unsicherheit über das Wesen und den Umfang der Naturgesetzlichkeit im Allgemeinen. Referent hält mit andern christlichen Philosophen, wie z. B. Gutberlet,[1]) Pesch,[2]) die Naturgesetzlichkeit nicht bloss für eine Hypothese, sondern für eine nothwendige Folge aus dem Wesen der Naturdinge. In den auf

[1]) Naturphilosophie S. 52 f.

[2]) Welträthsel I. S. 259 f.

die Psychophysik und das psychophysische Gesetz bezüglichen Discussionen besteht zwischen Fechner und Preyer eine Meinungsverschiedenheit in Betreff der negativen Empfindungswerthe. Preyer macht dagegen die Einwendung, dass der Gebrauch, welchen Fechner von den mathematischen Vorzeichen + und — in der Psychophysik gemacht, ein anderer, als der sonst in der Mathematik übliche sei; was Fechner in der Empfindungsscala als positive und negative Werthe oder Grössen bezeichnet, seien ganz heterogene Dinge. Andererseits bietet Fechner all' seinen Scharfsinn auf, um die Einwendungen Preyer's zu entkräften und macht dem dialektischen Gefechte zuletzt dadurch ein Ende, dass er im Beginne eines Briefes vom 20. Juli 1874 (S. 123) seinem Gegner erklärt: „Ich glaube doch, es wird gut sein, wenn wir unsere Discussion über die negativen Empfindungswerthe endlich abbrechen; Sie sehen selbst, sie hat kein Ende."

Es dürfte hier der passende Ort sein, zu erwähnen, dass auch Gutberlet in seinen Artikeln über Psychophysik in ‚Natur und Offenbarung'[1]) den Begriff und die Existenz negativer Empfindungen vertheidigt, jedoch in einem andern Sinne als Fechner. Dieser erklärt ausdrücklich (S. 18), er verstehe unter einer negativen Empfindung nicht eine sehr schwache, von der man kein Bewusstsein habe, sondern eine imaginäre Empfindung, die gar nicht da ist, indess doch partielle Bedingungen ihrer Entstehung da sind; eine Empfindung, an deren Zustandekommen noch etwas fehlt. Nun klingt es allerdings etwas sonderbar, wenn ein Zustand, von dem behauptet wird, er sei gar keine Empfindung, als negative Empfindung bezeichnet wird.

Aus den letzten Partien dieses Briefwechsels, worin neben Fechner und Preyer auch Vierordt auftritt, dürfte ein akustisches Element, über dessen psychophysische Bedeutung die genannten drei Forscher verschiedener Ansicht sind, noch besondere Erwähnung verdienen. Das betreffende Experiment wurde von Tarchanoff und Preyer mit einem Telephonpaar, welches durch einen Draht verbunden war, angestellt. Der Strom wurde so abgeschwächt, dass beim Anlegen eines Telephons an ein Ohr kein Ton mehr gehört wurde, der Ton also ein wenig unter der Schwelle war. Wenn aber dann, bei so abgeschwächtem Strom und Ton, an jedes der beiden Ohren ein Telephon zugleich angesetzt wurde, so wurde der Ton empfunden. Preyer und Vierordt geben nun diesem Experimente diese Deutung, dass sie sagen, die Ursache, wesshalb beim Anlegen der Telephone an beide Ohren zugleich der vorher unhörbare Ton hörbar wurde, sei nicht eine physikalische Verstärkung der psychophysischen Erregung im Gehörorgane, sondern eine centrale Addition zweier nicht bewusst empfindbarer Erregungen, welche Addition dann

[1]) Bd. 26 S. 173 f.

ein Ueberschreiten der innern Schwelle zur Folge habe. Diese Deutung stimmt im Wesentlichen mit der Auffassung der unbewussten Empfindungen bei Gutberlet, denn dieser nimmt ähnlich wie Preyer und Vierordt an, dass durch Summation mehrerer Empfindungen, welche einzeln für sich unbewusst sind, eine bewusste Gesammtempfindung entstehen könne.[1])

Fechner will die Deutung, welche Preyer und Vierordt jenem Versuche geben, nicht als nothwendig und einwurfsfrei gelten lassen, denn es sei möglich, dass beim Ansetzen beider Telephone an die beiden Ohren der einem Ohre zugeführte Schallreiz, welcher für sich allein unter der Schwelle bliebe, durch den auf das andere Ohr wirkenden Reiz in Folge der Schallleitung durch die Kopfknochen so verstärkt werde, dass er die Schwelle übersteigt. Man sieht hieraus, dass Fechner das Entstehen einer bewussten Tonempfindung bei gleichzeitiger Anwendung beider Ohren und Telephone aus einer Verstärkung des Schallreizes erklären will, resp. diese Erklärung für möglich hält, wogegen Preyer und Vierordt die Möglichkeit einer solchen Verstärkung des peripherisch zugeführten Reizes entschieden in Abrede stellen und das Entstehen der bewussten Empfindung aus einer centralen Addition unbewusster Empfindungszustände erklären. Referent gesteht, dass er die von Preyer und Vierordt gegebene Erklärung für die besser begründete hält.

Im Ganzen genommen erhält man beim Durchlesen dieses Briefwechsels — gleichnissweise gesprochen — einen Eindruck, wie beim Anblick eines Gefechtes zwischen zwei Gegnern, von denen jeder die Hiebe des andern mit grosser Gewandtheit und Eleganz parirt, wobei jedoch keiner tödtlich, ja nicht einmal schwer verwundet wird. In Bezug auf die Form wissenschaftlicher Streitführung lässt sich etwas daraus lernen.

Dillingen. **F. X. Pfeiffer.**

Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen. Von Prof. Dr. Baumann. Gotha, Perthes. 1890. IV, 383 S. *M.* 7.

Seit Ref. anfing, sich mit philosophischen Dingen zu beschäftigen, ging sein Wunsch dahin, eine Darstellung zu finden, welche in gedrängtester Kürze die Grundbegriffe des menschlichen Denkens vorführte, bis zu der Höhe von Klarheit durchgearbeitet, in welcher sie den Meistern des Denkens vor dem Geiste gestanden. Hätte man die Hauptsätze in geschichtlicher Reihenfolge zusammengeordnet, so wäre leicht aus derselben die Entwicklung des Denkens abzulesen, und könnte man mühelos die Grössen ausmitteln, deren Verbindung gewissermassen das Einmaleins der Philosophie ausmacht.

[1]) Vergl. Psychologie 2. Aufl. S. 49. c.

Baumann's vorstehendes Buch kommt unserem Wunsch entgegen. Der Verf. will den Ideengehalt und die Beweise derjenigen Philosophen zur Anschauung bringen, welche Eigenthümliches und Selbständiges geleistet haben und im Stande sind, theils den philosophischen Sinn anzuregen, theils die verschiedenen Richtungen anzugeben, welche das Nachsinnen über die obersten Denkgegenstände eingeschlagen und, von Abweichungen zweiter Klasse abgesehen, auch heute nicht verlassen hat. Baumann hat unbedingt Recht, wenn er betont: die philologisch-historische Forschung an den und über die Schriftdenkmale der Philosophen, sowie die culturgeschichtliche Anknüpfung der Philosophie an die verwandten Lebensäusserungen der Völker, das sind die beiden Schlüssel für das philosophische Verständniss; aber Täuschung wäre es, den Schlüsseln philosophischen Werth darum selber zuzusprechen.

Unser Verf. theilt die Geschichte der Philosophie in zwei Bücher: alte und neuere Philosophie. Erstere ist die hellenische, die vier Perioden hat: 1. Anfang bis zu den Sophisten — Erkenntniss der ersten Gründe durch sinnliches Wahrnehmen, mathematisches und dialektisches Denken; 2. sokratisch-platonisch-aristotelische Schulen — methodische Ausgestaltung einer Gesammtweltanschauung (1. und 2. mit theoretischem Grundzug); 3. Epikureer, Stoiker und Skeptiker — Genuss-, Tugend- und Wahrscheinlichkeitslehre; 4. Neuplatonimus — contemplative Versenkung in den Seinsurgrund (3. und 4. mit praktischem Grundzug: Erzielung der Lebensruhe). Die römische Philosophie ist ein Anhang der griechischen (3. Periode).

Von eigentlicher Philosophie, d. h. von solch' einem wissenschaftlichen Nachdenken, welches zurückgeht auf die allgemeinen und nothwendigen Denkgrundsätze, wie sie den Inhalt und die Bewegungsgesetze des Denkgeistes selber ausmachen, findet sich im Oriente Bedeutsames nur bei den Indiern (S. S. 141 ff.). Die Chinesen haben praktische Moral und Staatslehre, sowie die Pflege mystischer Beschaulichkeit: Confucius (um 500 v. Chr.), der seine Aufgabe nie wissenschaftlich gefasst hat, ist praktischer Positivist, während Mencius (um 372—289 v. Chr.), der bedeutendste Vertreter der confucianischen Schule, den Staatssocialismus des Micius (um 450 v. Chr.), sowie den rohen Sensualismus abzuwehren sucht; Lao-tse, Confucius' älterer Zeitgenosse, sieht das Lebensideal des Weisen in der wort- und that-, d. h. unbedingt selbstlosen Hingabe an Tao, den ersten Urgrund und sein Gesetz.

Die Geschichte der neueren Philosophie ist die Geschichte des Denkens bei den germanischen und germanisch-romanischen Nationen. Die Slaven haben keine ursprüngliche Philosophie. Die Araber betheiligten sich nur kurze Zeit an der Bearbeitung der Denkprobleme. In China und Indien geht Alles auf die Ideen der entschwundenen Jahrhunderte zurück. Die französische Philosophie nun hat das Charakterzeichen der

Klarheit, die englische das der Nutzbarkeit, die deutsche das der Gründlichkeit und Unverständlichkeit. (Von der italienischen Philosophie wird nichts geurtheilt, wie denn ein Hauptfehler an Baumann's Werk der ist, dass das löbliche Streben nach Kürze nicht zwar in Dunkelheit, aber oftmals in Dürftigkeit ausläuft.) — Die neuere Philosophie ist indessen nicht bloss diejenige der germanischen Geistesart. Sie steht unter dem Einflusse noch dreier anderer mächtiger Factoren. Der erste ist das Christenthum, dessen Einwirkung auch bei den es Ablehnenden überall spürbar ist. Der andere ist das Griechen- und Römerthum in seiner Gesammtheit (Renaissance). Der letzte ist die empirisch-exacte Welt- und Menschenkunde. So erhalten wir zwei vorbereitende Abschnitte zum Hauptcapitel des zweiten Buches, welches den Universalismus oder Kosmopolitismus des germanischen Denkens zu behandeln hat. Sie sind: Patristik und Scholastik.

Geben wir eine Probe der Art und Weise, wie Baumann seine Skizzen innerhalb des gezeichneten Rahmens ausführt.

Die Patristik ist die philosophische Verarbeitung des christlichen Gedankens in der griechisch-römischen Welt. Echter Inbegriff der urchristlichen Lehre ist die Bergpredigt und der sonstige verwandte Gehalt bei den Synoptikern. Weder Wissenschaft noch Kunst wird hier mitgetheilt; weder die technische Beherrschung der äusseren Natur noch staatsbildende Kraft wird hier gepriesen. Moralisch und religiös sein in Einheit, ist christliches Lebensziel, und die darnach Ringenden werden „mit den überschwenglichsten Verheissungen überschüttet." Christus ist das Ideal; Glaube, wirksam durch die Liebe, ist der Weg seiner Nachahmung. Die grössten Geister, wie Augustinus und Luther, haben dem imposanten christlichen Grundgedanken ergreifenden Ausdruck verliehen. Der Beweis seiner Wahrheit wird geführt durch das „subjective Erleben", das „testimonium spiritus sancti". Die Wissenschaft indess musste sofort auch einsetzen, einerseits um dem Wissenstrieb, andererseits um dem Bedürfniss der Vertheidigung zu genügen gegenüber der heidnischen Weltweisheit.

Um das Philosophische aus der Patristik zu erheben, sind die Antworten zu prüfen, welche vorliegen auf die zwei Fragen: a. Ist allgemein das wahre Wesen des Menschen Moralität und Religiosität? b. Welche wissenschaftlichen Gedanken muss man sich alsdann machen über Gott, Mensch und Welt? Die Problemstellung ist bei Justinus Martyr, dem ersten christlichen Philosophen, treffend und heute noch giltig; seine Lösung aber ist schwach. „Seine Beweise sind theils aus den hl. Schriften genommen, theils schliesst er sich gleichzeitigen heidnischen Denkweisen an, theils hilft er sich mit Analogien, welche damals freilich allgemein für höchste Speculation galten."

Es sei hier angefügt, dass Baumann's „Geschichte", neben vielen sachlichen Ungenauigkeiten, sich rühmenswerther Unparteilichkeit befleissigt. Zu ersterem z. B. gehört es, wenn die Gnostiker „Christen" genannt werden, die sich am Glauben nicht genügen liessen und nach höherer Erkenntniss strebten. (S. 165.) Auf Namen kommt ja nicht viel an. Allein der Gnostiker Valentin ist Intrusus im Christenthum; von Mani, wenn er überhaupt gelebt hat, gilt dies noch viel mehr. Der Gnosticismus ist sicher Alles eher, als eine Entwickelungsstufe innerhalb des Christenthums, wie denn auch B. selber sagt: dessen Form sei „wüst", „rein mythologisch" gewesen, und solcherlei habe sich bei den griechischen Philosophen, den Neupythagoreern und Neuplatonikern gefunden (S. 167).

Sehr wohlthuend berührt es, wenn B. über Origenes bemerkt: sein System sei ein Denkmal grossartigen, planmässigen Scharfsinnes, das vollendetste, durchgebildetste und durchdachteste der griechischen Patristik — und doch sei die Kirche bei der Verurtheilung des alexandrinischen Meisters „philosophisch einem richtigen Instincte" gefolgt (S. 172). Dies wird anerkannt in einem Athemzuge mit der Aufstellung, die ehedem gefeiertsten modernen Denker, Schelling, Baader, Hegel, berühren sich mannigfach mit Origenes (Begriff der Materie, Verhältniss von Natur und Idee, Begrenztheit Gottes u. ä.). Also, wenn die Kirche gegen Irrungen Verwahrung einlegt, einem „philosophischen Instincte" folgend, kann die Wissenschaft des freien Gedankens auf kirchlichem Boden nicht etwas Unmögliches sein im Princip. Diesen Gedanken wollen wir hochhalten und uns dabei nicht zu sehr verwundern, wenn wir über den hl. Thomas von Aquin die an grosser Schiefheit krankende Bemerkung finden (S. 209 f.):

Thomas gibt ein reiches natürliches Wissen über Gott, Welt und Menschen, eine Ergänzung dieses Wissens durch den Glauben lehrend. Dieser Glaube, weil nach Thomas' Ueberzeugung wichtig, soll nun das Wissen verdrängen, es zu seiner Magd machen, und, „einmal angenommen, wird er Zwang und seine Vertretung mit Autorität selbst über die Staaten, d. h. das sittliche Gemeinschaftsleben der Menschen nach natürlicher Vernunft, ausgerüstet."

Ref. hat sich immer verwundert, dass auch ganz vorurtheilslose, echt philosophisch veranlagte Naturen zu gern der Theorie von der „doppelten Wahrheit" verfallen, wenn das Wörtchen „Zwang" in rein wissenschaftliche Erörterungen eingeführt werden muss. „Denkzwang", „Nöthigung der Denkgesetze" lässt man sich gerne gefallen; aber „Glaubenszwang" muss nun einmal, als „katholisch-kirchliches" Specificum, im feindlichen Gegensatze stehen zu den modernen Auffassungen, welchen der Glaube „eine fort und fort freie Annahme" ist, die „nie Zwang

übt und keine Zwangsmacht hat". Wäre hier nicht ein bischen Untersuchung am Platz über die Wörtchen „Glauben" — „Meinen" — „Wissen"?

Doch, wir müssen abbrechen. Bemerkt sei nur noch, dass Baumann ganz richtig das philosophische Interesse der Gegenwart in der Richtung findet, welche die Psychologie — „in ihrer Befruchtung durch Physiologie, unter Herbeiziehung der Gehirnkrankheiten und Nervenleiden, der hypnotischen Erscheinungen, der Vorkommnisse von Fällen doppelter Persönlichkeit, mit Rückschlüssen von den abnormen auf die normalen Vorgänge" — zum Unterbau einer philosophischen Gesammtansicht nehmen möchte. Wird dies aber angehen? Wird eine gesunde Philosophie hervorgehen aus vorwiegend pathologischen Beobachtungen?

Der Plan des Baumann'schen Werkes verdient alles Lob und ist sehr wohl geeignet, zu philosophischem Nachdenken anzuregen. Die Ausführung des Planes hat es bewirkt, dass das Buch „Anfängern und Ungeübten", trotz der meist gewandten und treffenden Darstellung, weniger dienlich sein dürfte. Der unverdrossene, selbständige Leser dankt dem Verfasser.

Wildbad. **Dr. Carl Braig.**

Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung von Clemens Bäumker. Münster, Aschendorff. 1890. gr. 8° XV, 436 S. *M.* 12.

Bäumker's Schrift ist die erste Monographie auf diesem Gebiete. Er betitelt dieselbe: „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie". Dieser Titel verspricht mehr, als der wirkliche Inhalt des Buches bietet; er müsste genauer heissen: Das Problem der Materie in der heidnisch-griechischen Philosophie. Denn Philosophen gab es doch auch in den christlich gewordenen hellenischen Kreisen und zwar solche von Bedeutung. Wenn Celsus, wenn Porphyrius, wenn Hierokles, wenn Proklus und dergleichen Leute zur Sprache kommen, warum nicht auch ihre Gegner? Zwar werden die Vertreter der christlichen Speculation gelegentlich als historische Zeugen angeführt, allein das ist zu wenig: die ganze Geistesart der christlichen Speculation innerhalb der hellenistischen Periode verlangt eine eigene Behandlung. Dass Bäumker dies unterliess, hat den Referenten Wunder genommen. Möglicher Weise ist der Grund hievon in der bedauerlichen Krankheit zu suchen, die den Herrn Verfasser vom Herbst 1887 an „über ein Jahr von jeder, selbst leichten wissenschaftlichen Thätigkeit fern hielt" (Vorw. XI.), so dass er, um seine Schrift doch einmal druckfertig zu sehen, sich innerhalb der von Zeller u. A. abgesteckten, augenblicklich usuellen Grenzen hielt. Dann wollen wir uns mit dem aufrichtigen Wunsche bescheiden, es möge bei einer zweiten

Auflage eine ungeschwächte Gesundheit den Herrn Verfasser in den Stand setzen, auch der Speculation innerhalb der christlich-griechischen Kreise eine eingehende und hingebende Behandlung zu widmen. Denn es ist wahrlich an der Zeit, dass mit dem wissenschaftlichen Vorurtheil praktisch aufgeräumt wird, die griechische Philosophie höre dort auf, wo die christliche Forschung beginne und es ist offenbar hauptsächlich dem Einfluss einer gewissen verkehrten und einseitigen philologischen Richtung zuzuschreiben, wenn man mit Zeller[1]) von der Behandlung der christlichen Speculation während der ersten Jahrhunderte durch die Bemerkung sich zu dispensiren vermeint: „Denn in dieser sehen wir die hellenische Wissenschaft von einem neuen Princip überwältigt, an das sie fortan ihre Selbständigkeit verloren hat." Ich dächte: so viel Hellenenthum, wie ein Jude Philo, so viel Selbständigkeit, wie die hellenische Wissenschaft bei den Neuplatonikern, dürfte ein Origenes, ein Athanasius, ein Gregor v. Nazianz und dergleichen Männer doch wohl auch beanspruchen.

Mit diesen Bemerkungen gegen eine bis jüngst ziemlich allgemeine Art der Behandlung glaube ich übrigens etwas gesagt zu haben, dem der Herr Verfasser selbst beitritt. Sein Vorwort (S. VI) berechtigt mich hiezu: „. . denn die ideale Forderung einer völlig voraussetzungslosen Untersuchung haben auch diejenigen Forscher in Wirklichkeit niemals erfüllt, welche in ihr ein nothwendiges Erforderniss des Philosophirens glaubten erblicken zu müssen." In der sympathischen Einleitung (S. 1—7) bespricht Bäumker den verschiedenen Sinn, der mit dem Ausdruck ‚Materie' sich verbindet und bestimmt seine Aufgabe dahin, dass er die Antworten darzustellen habe, welche die einzelnen Systeme auf die Frage gegeben haben: „Was ist das Substrat (*ὑποκείμενον*) des Wechsels in der Körperwelt?"

Diese Antworten werden uns vorgeführt in 5 grösseren Abschnitten.

Der erste Abschnitt behandelt die Vorsokratiker und die Ansätze zu einer Theorie der Materie, und zwar: 1. Die älteren jonischen Naturphilosophen: Thales, Anaximander, Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Heraklit (S. 8—33). 2. Die Pythagoreer (S. 33—46). „Die Ausführungen" über sie „stützen sich ausschliesslich auf die aristotelischen Berichte und auf diejenigen Fragmente des Philolaos, deren Echtheit Zeller dargethan" (S. 34). 3. Die Eleaten: Xenophanes, Parmenides, Melissus, Zeno (S. 46—62). 4. Die jüngeren Naturphilosophen (S. 63—95). 5. Die Sophistik: Protagoras, Aristipp?, Gorgias (S. 95—109).

Wie durch die ganze Monographie emsige Sorgfalt, edles Masshalten, gewinnende Objectivität, vorsichtige Besonnenheit sich geltend macht, so

[1]) Philosophie der Griechen I. 1. Einl. S. 8. (4. Aufl.)

gibt schon dieser erste Abschnitt mehrfach Zeugniss davon, dass es für den Herrn Verfasser keine blosse Phrase war, wenn er im Vorwort (S. VI) von der philosophie-geschichtlichen Forschung verlangte, sie solle uns klar oder doch leichter verständlich machen, wie ein System für seine Zeit „wirklich gedacht werden konnte" und wie es „überhaupt denkbar war." Für jedes Kind der modernen Zeit, das imprägnirt von den Auffassungen der verschiedensten philosophischen Schulen stets eine unwillkürliche Neigung verspüren wird, mit dem antiken Wort einen modernen Begriff zu verbinden, ist es keineswegs in jedem Falle leicht, Schritt für Schritt sich so zurückzuschrauben, dass der eigene Geist klein genug erscheint, um in die sehr beschränkten Betrachtungsweisen jener alten Denker sich hineinzufinden. Bäumker hat so viele Kraft über sich; und so braucht er des öftern keinen Widerspruch des Philosophen mit sich selbst anzunehmen, — so kann er sich bescheiden, eine Lücke anzuerkennen und sich mit der Erklärung beruhigen, der Philosoph habe diese Consequenz und jene Schwierigkeit noch nicht erwogen, — so wehrt er sich nicht, einzelnen Gedanken und Ausdrücken jene Unbestimmtheit zu lassen, die ihnen der Philosoph selbst nicht genommen.

Von diesem Verfahren hätte wohl an einzelnen Orten ein noch ausgiebigerer Gebrauch gemacht werden können. So z. B. finde ich es nicht genug begründet, wenn Bäumker in dem ἄπειρον des Anaximander räumliche Unendlichkeit ausgedrückt finden will (S. 13).

Die Pythagoreer anlangend, muss Referent gestehen, dass auch Bäumker's an und für sich ganz hübsche Besprechung derselben ihm den Schlüssel des befriedigenden Verständnisses noch nicht brachte, wie dieses System eigentlich denkbar war.

Bäumker's Darlegungen über die Atomiker bilden nach meinem Dafürhalten einen wahren Glanzpunkt des ersten Abschnittes. Wollte ich auch nur das Allerbeste daraus anführen, müsste es ein halbes Compendium werden. Der verehrte Leser möge daher das Buch selbst zur Hand nehmen und sich der ausgezeichneten Parallelen freuen.

Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit Plato und dessen Zeitgenosssen; er umfasst 100 Seiten (110—209) und behandelt: 1. Die Nothwendigkeit der Materie im platonischen System; Plato's ‚Ideen' verlangen einen Ort für die Aufnahme ihrer Nachbilder; 2. den Timäus nach Aufbau und Inhalt im Allgemeinen; 3. die sogenannte ‚secundäre Materie', des Timäus und deren mythischen Charakter; 4. die ‚primäre' Materie des Timäus; 5. die angebliche Materie in Republik, Sophistes, Parmenides und Philebus; 6. die platonische Materie nach den aristotelischen Berichten als das Grosse und Kleine, sowie die alte Akademie; 7. die Zeitgenossen Plato's.

Im dritten Abschnitt kommt Aristoteles und seine Schule zur Sprache und wir betrachten die Materie als Möglichkeit (S. 210—300).

„Aristoteles ist es, welcher das Wort ‚Materie' (ὕλη) als technische Bezeichnung in die Philosophie eingeführt hat. Durch ihn findet auch der antike Begriff der Materie seine typische Ausprägung" (S. 210). Man darf daher besonders gespannt sein, wie unsere Monographie auf diesem nach allgemeiner Ueberzeugung potenzirt schwierigen Gebiete zu Werke geht.

Vorerst charakterisirt Bäumker mit einigen guten Strichen die aristotelische Speculation über die Materie im allgemeinen und bemerkt u. a.: „Die Methode der Forschung, durch welche Aristoteles den Begriff der Materie gewinnt, ist im wesentlichen dieselbe, wie die Plato's und des Alterthums überhaupt. Einige allgemeinste, nicht sonderlich tief gehende Beobachtungen unterzieht er einer scharfsinnigen dialektischen Bearbeitung durch gewisse allgemeine Begriffe und Grundsätze, die ihm als denknothwendig erscheinen, und in denen er daher, den Voraussetzungen seines Systems entsprechend, das Wesen der Dinge befasst glaubt" (S. 211).

Sodann wird 1. der „Begriff der Materie" erhoben, nachdem der Ausgangs- und Fragepunkt mit den Worten gekennzeichnet ist: „der aristotelische Begriff der Materie ist erwachsen aus einer Analyse des Werdeprocesses. Die Materie ist auch bei Aristoteles nicht der allgemeinste Gattungsbegriff des Sinnfälligen, welcher die Merkmale umfasst, in denen alle Körper übereinkommen. Sie ist vielmehr das Substrat des Werdens für die körperlichen Substanzen" (S. 212).

Den Begriff der ὕλη selbst schöpft Bäumker vorerst aus der Physik des Arist. I, 7 ff. und zwar zunächst aus dem 8. Capitel, wo der Stagirite auf die Aporie der Alten, das Werdende entstünde entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden, beides aber sei unzulässig, — durch die Unterscheidung antwortet, das Werden erfolge weder aus einem schlechtweg Seienden, noch aus einem schlechtweg Nichtseienden, sondern aus einem Seienden, das beziehungsweise ein Nichtseiendes ist, — oder auch aus einem Nichtseienden, das beziehungsweise ein Seiendes ist.

„Die so beschaffene Realität nun ist die Materie. Sein und Nichtsein ist in ihr in doppelter Weise vereinigt" (S. 212). . . . . „Sonach ergibt sich eine doppelte Betrachtung der Materie." „Die erste fasst dieselbe als vorhandenes Substrat, welches einer Bedingung entgegen geführt wird, die es zuvor noch nicht besass. Hier erscheint die Materie als Substrat entgegengesetzter Zustände." „Die zweite Betrachtung dagegen sieht in der Materie das Mögliche, welches durch den Werdeprocess verwirklicht wird" (S. 213). „Ob freilich der Begriff der Materie, wie er aus der ersten Betrachtungsweise abgeleitet wird, genau derselbe ist, wie der auf dem zweiten Wege gewonnene, das wird später zu untersuchen sein" (S. 214.) Vorerst unterscheidet Bäumker entsprechend dem Werden in weiterer und engerer Bedeutung

die aristotelische Materie im weiteren Sinne und begreift darunter „das Substrat jedes Werdens und jeder Veränderung, nicht bloss des substantiellen Werdens, sondern auch der quantitativen, qualitativen und localen Veränderung“ (S. 214) — und die aristotelische Materie im engeren Sinne, welche die Materie als „das Substrat des substantiellen Werdens“ bedeutet.

Die Materie im weiteren Sinne nennt dann Bäumker *a.* die Materialursache im allgemeinen. Ihr gelten die Darlegungen S. 214—228. Die Materie im engeren Sinne wird bezeichnet als *b.* die Materie des substantiellen Werdens, mit der sich die Ausführungen S. 229—247 beschäftigen.

Es folgt: 2. Kritik des aristotelischen Begriffes der Materie; Schwanken des Aristoteles hinsichtlich derselben (S. 247—261).

Daran schliessen sich: 3. Functionen der Materie. *a.* Materie und Form (S. 261—263). *b.* Materie und Accidens (S. 264—265). *c.* Allgemeine Functionen der Materie: Sie ist 1⁰ Ursache des Werdens und Vergehens (S. 265 f.). 2⁰ Passives Princip und Ursache der Passivität (S. 267 ff.). 3⁰ Actives Vermögen mit Kraftäusserung: *α*) mitwirkend (S. 272); *β*) selbstwirkend (S. 273—279); *γ*) gegenwirkend (S. 279—281). 4⁰ Individuationsprincip (S. 281—291).

Daran reiht sich: 4. Die intelligible Materie. „Der Begriff der Materie ist für Aristoteles zunächst ein naturphilosophischer. Er ist erwachsen aus dem Bedürfniss, die Veränderungen innerhalb der physischen Welt zu erklären.“ „Aber dieser Begriff gewinnt eine weitere Bedeutung. Wie in der späteren Lehre Plato's die Kategorien der Grenze und des Unbegrenzten nicht nur auf die physische Welt, sondern auch auf das Mathematische und auf die abstracten Begriffe angewendet werden, so in der aristotelischen Philosophie der Gegensatz von Form und Materie. Der sinnlichen Materie (ὕλη αἰσθητή) d. h. der Materie des sinnlich Wahrnehmbaren, tritt die intelligibele Materie (ὕλη νοητή) zur Seite“ (S. 291). Diese aber ist a) eine mathematische (S. 291—293). „Die abstract gedachte Ausdehnung ist die gemeinsame Materie der mathematischen Körper; individuelle Materie das jedesmalige Quantum derselben, in dem das allgemeine Formgesetz verwirklicht erscheint“ (S. 293). b) eine begriffliche. Es „setzt sich der Artbegriff, wenn wir ihn bei der Definition in seine Bestandtheile zerlegen, aus der Gattung als (intelligibeler) Materie und dem artbildenden Merkmal als Form zusammen. Die Gattung ist die Materie der Art.

Den Schluss des Abschnittes bildet: 5. Die peripatetische Schule (S. 294—300): Theophrast, Eudemus, Strato, Boethus aus Sidon, Alexander von Aphrodisias. Die Punkte, welche aus des Alexander's Darstellung in der langen, 3½ Seiten Kleindruck füllenden Anmerkung 2

S. 296 ausgehoben werden, hätten wohl besser eine textmässige Behandlung gefunden.

Wie schon die gegebene Uebersicht nahe legt, war es eine weite Bahn, die hier durchmessen wurde. Bäumker's Leistung wird, was seine Resultate anlangt, wohl nicht überall die gleiche Beurtheilung finden; es wird jedoch kaum Jemand anstehen, freudig anzuerkennen, dass seine vorliegende Behandlung, sowohl positiv als negativ, in der Auffassung des aristotelischen Systems und in dessen Darstellung uns zu fördern geeignet ist. Wenn nun der Referent im Nachstehenden hauptsächlich mit der negativen Seite sich beschäftigt, so möge das der Herr Verfasser einerseits der Recensenten-Aufgabe zu gute halten, andererseits es auf Rechnung des ganz besonderen Interesses setzen, mit dem er diesen dritten Abschnitt der Monographie verfolgte. Denn obwohl ehedem stramm einexercirt nach dem Reglement der Scholastik Kleutgen'scher Richtung, habe ich doch alle Zeit mit „Materie und Form" meine Schwierigkeiten gehabt und habe sie noch. Und wenn bei mir auch entschiedene Neigung von Hause aus vorherrscht, den Aristoteles, auf den die Scholastik so vielfach sich stützt, nicht vorschnell in einem Stücke preiszugeben, so ist mir der Stagirite eben doch kein hl. Thomas von Aquin und die Scholastik nicht die absolute Wahrheit. Wahrheit aber über Alles!

Zunächst kann man auffällig finden, dass die Kritik der aristotelischen Theorie schon mit der zweiten Nummer erscheint. Der Herr Verfasser mag seine guten Gründe gehabt haben; es dünkt mir jedoch naturgemässer, vorerst ein System in seiner Ganzheit vorzuführen und dann das richterliche Erkenntniss zu fällen.

Damit hängt ein anderes methodologisches Bedenken zusammen. Die kritische Schule der letzten Jahrzehnte nahm in mehreren ihrer Vertreter das definitive Urtheil über einen antiken Schriftsteller des Oeftern zu leicht, indem sie die eine oder andere Gedankenreihe und deren sprachlichen Ausdruck als Norm betrachtete, der gegenüber eine dritte und vierte u. s. f. Gedankengruppe des gleichen Verfassers in den Hintergrund zu treten hatte. Freilich hat es auch nicht an andern Gelehrten aus dem gleichen Kreise gefehlt, welche von einem conservativeren Geiste getragen gar Manches, was Jene bereits zerbröckelt glaubten, für haltbar und fest erwiesen. Der Verfasser unserer Monographie zählt, wie schon angedeutet, gewiss nicht zu den Kritikern der ersten Art. Gleichwohl will es mich bedünken, dass sein dritter Abschnitt etwas von der allgemeinen scharf kritischen Atmosphäre beeinflusst sei. Sonst hätte er kaum die eine Gedankenreihe des Stagiriten so sehr in das Licht und den Vordergrund gestellt, dass die anderen ebenso wichtigen Gedankengruppen unvortheilhaft verdunkelt werden, sondern hätte ein besonderes Augenmerk Schritt für Schritt darauf gerichtet, ob die

einzelnen Aufrisse der aristotelischen Speculation zur Gesammtzeichnung des Systems in gutem Verhältniss stünden. Dann wären wohl der ‚Schwankungen' bei Aristoteles nicht gar so viele geworden. Ich möchte bei dieser Gelegenheit den Herrn Verfasser auf die mir sehr sympathische Darstellung verweisen, welche Aristoteles bei Dr. W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie,[1]) gefunden hat.

Einen weiteren Mangel der Behandlung finde ich in ihrer wesentlichen Loslösung von der letzten kosmologischen Grundlage des Stagiriten. Meine Ueberzeugung geht dahin: Eine Darstellung der aristotelischen Theorie über die ὕλη, welche nicht bei jedem Schritt und Tritt durch die Kosmologie des Stagiriten sich controliren lässt und überhaupt nicht von ihr ausgeht, wird schief werden, so lange der Darsteller noch gezwungen ist, eine Reihe von Aristoteles-Bearbeitern zu benützen, die alle zur Forschung ein rothes oder blaues, hegelianisch-kantianisches Laternenlicht mitbringen. Was in der Theorie mangelhaft ist, das betrifft nicht die „begriffliche Behandlung des Problems selbst", wie Bäumker S. 211 und öfter behauptet, — und damit habe ich den entscheidenden Punkt genannt, der mich vom Herrn Verfasser scheidet —, sondern das betrifft nur die ureigene Verwerthung der Theorie durch Aristoteles für die Erklärung der mannigfachen Erscheinungen der sichtbaren Welt. Die Fehler, welche dabei zu Tage treten, liegen entweder auf dem physikalisch-chemischen Gebiete, oder sie sind die eiserne Consequenz seiner verfehlten Kosmologie.

In ersterer Beziehung pflichte ich gerne dem Herrn Verfasser bei: „Seine (des Aristoteles) exacten Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bewegen sich nicht in der Richtung, dass sie für die Speculation über die Materie ein umfassendes Material an Thatsachen hätten darbieten können. Aristoteles ist gross in Allem, was sich ohne Experiment durch zergliedernde Naturbeobachtung gewinnen lässt. Darum hat er in der Classification der Lebewesen, in der anatomischen Untersuchung ihres Baues, in der Beobachtung ihrer Entwickelung, ihrer Lebensweise und ihrer Lebensfunctionen, auch in der Beobachtung der metereologischen Erscheinungen Mustergiltiges geleistet. Die Natur aber auf die Weise zu befragen, dass er die Naturdinge künstlich unter einfachen Verhältnissen zusammenbrächte, um so die verwickelten Erscheinungen in ihre einfachen Elemente zu zerlegen, dazu fühlte er den Trieb noch nicht. Aus diesem Grunde ist er in der Physik und Chemie nicht zum Bau der einfachsten Instrumente und damit auch nicht zur Erkenntniss der mannigfaltigen physikalischen und chemischen Kräfte gelangt" (S. 211. — Vergl. hiezu auch die einschlägigen hübschen Bemerkungen S. 248 ff.)

[1]) Im Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft, herausgegeben von Iwan Müller. V. Bd. 1. Abth. 1888. S. 247 ff.

Diese Fehler aber werden überragt (vielleicht entspringen sie theilweise auch daraus) von seiner falschen Kosmologie. Aristoteles hat das Chaos, von dem alle seine Vorgänger sich nicht völlig emancipiren konnten, einfach aus der Welt geschafft und kennt doch keine Schöpfung. (Vergl. die Citate S. 239 Anm. 7.) Jetzt muss seine Theorie bei der Anwendung in Schwierigkeiten gerathen, weil die Theorie, gerade so wie er, klar und vollends durchgebildet, sie aufstellt, in letzter Consequenz nach unten das reine Nichts, die reine absolute Möglichkeit verlangt (wie sie nach oben die reine absolute Form zur Spitze hat), d. h. weil die letzte Consequenz seiner Theorie zur Schöpfung aus dem reinen Nichts führt. Er kennt aber keine solche Schöpfung, also muss sich sein ὕλη-εἶδος-System des öfteren abstumpfen. Das betrifft aber nur die Anwendung der Theorie, nicht deren inneren Aufbau.

Das alte Chaos, welches Plato zum Raumgebenden, „schwer fassbaren Etwas" einschränkte, mit seinem Stoff und seiner Kraft und seiner Passivität, ist bei Aristoteles in den Elementen und deren Kräften untergebracht. Sie enthalten den ganzen Urstoff mit seiner Activität und Passivität und bei ihnen ist der gesammte Werdeprocess der sublunarischen Welt verankert. Es ist ganz begreiflich und consequent, dass sie in einander übergehen. Sie sind auch von allen wirklichen Naturdingen diejenigen, welche die meiste Möglichkeit sind. Reine Möglichkeit sind sie aber nicht; denn bei ihnen haben die Formen der vier Elemente schon den gesammten Stoff mit seiner Kraft und Werdefähigkeit, welchen das alte Chaos bot, in sich absorbirt und gestaltet; sie sind also schon formirte ὕλη. Sie sind immer dagewesen und haben immer Stoff und Kraft geliefert für alle Erscheinungen der Sinnenwelt und werden es immer thun (S. 237 und S. 242 ff.). Nie gibt es daher für Aristoteles in der Sinnenwelt Etwas, bei dessen ὕλη nicht an den Stoff zu denken wäre, der unter dem formalen Gesichtspunkt der Möglichkeit und der Uebergangsfähigkeit zu einer anderen Seinsweise erwogen würde.

Es erklärt sich daraus, dass Aristoteles für das Werden der Sinnendinge nur vier Arten kennt, während deren doch fünf sind. Aristoteles nennt: das substantiale, das quantitative, das qualitative, das locale Werden (met. XII, 2, 1069 b 9 ff. S. 226). Die fünfte Art: Das absolute Werden kennt er nicht. (Vergl. hiezu die Citate bei Bäumker S. 227 Anm. 1.) All' sein substantielles Werden hat einen Stoff zur Voraussetzung und zur Grundlage, nie die reine, nackte begriffliche Möglichkeit allein, wenn er mit den wirklichen Naturdingen sich beschäftigt.

Bäumker selbst gibt das zu, kann es sich aber nur erklären durch Begriffs-Realismus, durch beständiges Schwanken des Aristoteles, durch „anthropomorphistische Gleichsetzung des Naturgeschehens mit dem künstlerischen Gestalten" (S. 252) und dergleichen. S. 257 f. äussert sich der Herr Verfasser: „. . . Wenn er (Aristoteles) den Begriff der Materie

zur Erklärung des Einzelnen in der Natur verwenden will, ist er nicht im Stande, weder an dem Sein der Materie als einer blossen Möglichkeit, noch an ihrem Verhalten als einem bloss passiven festzuhalten.“ Das bedeutet für mich: Bei der Natur-Erklärung im Einzelnen will Aristoteles keine Materie gelten lassen, die nicht wirklich existirte und ausschliesslich existirmöglich wäre; er will auch keine Materie dabei gelten lassen, die für den Uebergang der Seinsweisen nur passiv und nicht auch mehr oder minder activ sich erwiese. (*ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη*. Phys. II 2, 194 b 9 cit. S. 259 A. 4. — Vergl. auch Anm. 3. Das heisst: Aristoteles' *ὕλη* für die Naturdinge ist nicht die reine, abstracte Möglichkeit, sondern die an einen Stoff gebundene Möglichkeit (*ἐνυπάρχει*).

Bäumker sagt weiter S. 258: „Am deutlichsten tritt das Erste zu Tage. Obschon Aristoteles den Begriff der Materie als eines bloss möglichen Seienden theoretisch mit voller Klarheit entwickelt, so vernachlässigt er ihn praktisch doch fast vollständig. Es ist in der That auffällig, dass derjenige Begriff der Materie, welchem jede systematische Darstellung seiner Philosophie eine fundamentale Bedeutung zuschreiben muss, bei ihm selbst so überaus selten wirklich Verwendung findet. Ohne weitere Bemerkung (NB.!) wird vielmehr jener Begriff in weitaus den meisten Fällen durch die fassbarere Vorstellung eines concreten Soffest ersetzt. Beispiele für diese Verdichtung des Begriffes (sic) liegen in Fülle vor.“

Der Herr Verfasser hat auch nicht unterlassen, eine Reihe derselben zu sammeln und in der Anmerkung 1 dieser S. 258 uns vorzuführen, was dankenswerth ist.

Gewiss ist das auffällig, derart auffällig, dass ich gar nicht mehr begreifen würde, wie es denn überhaupt möglich war, dass ein Aristoteles so ganz kühl und lächelnd über einen derartigen Zwiespalt hinwegkommen konnte, der ihm alle Augenblicke zum Bewusstsein kommen musste; — so auffällig, dass es mir ein unlösbares Räthsel wäre, wie das ganze Mittelalter mit seinen arabischen und scholastischen Philosophen, mit all' seinen feinen Köpfen, an einen ewig schwankenden, beständig von sich selbst abfallenden Menschen aus Stagira sich ketten mochte —, wenn der Herr Verfasser wirklich hierin Recht hätte. Lieber lässt man sich vorübergehend einige gewundene Erklärungen einzelner Stellen gefallen und denkt dazu, mit der Zeit werde eine natürliche und befriedigende Lösung sicher jene gesuchte überwinden, als dass eine historisch-kritische Darstellung des Aristoteles an der ganzen Vergangenheit irre macht. Was bedeuten ein Paar dunkle Aristoteles-Texte gegen die Verdunklung ganzer Jahrhunderte mit ihren leuchtenden Geistern? Unser philologisch-kritischer Apparat und Zauberkasten kann sich nicht messen mit der Vertiefung, mit der Hingabe, mit der geistigen Kraft der Ahnen, die vor

uns, wenn auch aus meinetwegen höchst fehlerhaften Uebersetzungen, den Aristoteles studirten und zu verstehen glaubten.

Die Achtung vor dem Geiste des Aristoteles und vor dem Ernste der Vorfahren zwingt mich also so zu urtheilen, Bäumker habe den Begriff der aristotelischen Materie falsch gefasst, wenn er behaupten muss, Aristoteles „vernachlässige praktisch" seinen eigenen Begriff „fast vollständig". Ein Historiker, der bei einem consequenten und systematischen Kopf, wie der Stagirite es war, zu einem solchen Resultate kommt, hat seinem Resultate wohl das Urtheil gesprochen.

S. 260 sagt der Herr Verfasser: „Der Verdichtung der Materie zum körperlichen Stoff entspricht die Verflüchtigung der Wesensform zur blossen Qualität. Es ist bedeutsam, dass diese Unklarheit gerade da sich einstellt, wo der Begriff der ersten Materie im Sinne einer gänzlich bestimmungslosen Möglichkeit einmal wirklich in Betracht kommt, nämlich bei der Frage nach der Constitution der Elemente. Diese sollen aus der gemeinschaftlichen Materie durch die Unterschiede des Warmen und Kalten, Trocknen und Nassen gebildet werden, also durch blosse Qualitäten. Der ursprüngliche Begriff der Materie wird hierdurch zerstört."

Ganz richtig: Der Begriff von der Materie, den Bäumker als den „ursprünglichen" bei Aristoteles annimmt, der wird hiermit zerstört. Also — das ist wieder mein Schluss — deckt sich des Herrn Verfassers Begriff nicht mit dem aristotelischen.

Die folgende Begründung S. 260 zeigt, wo der Fehler sitzt: „Denn sind die Differenzen der Elemente blosse Qualitätsunterschiede, so müsste nach aristotelischen Principien das, was ihnen zu Grunde liegt, schon Substanz und Körper, der Wandel der Elemente — wie Aristoteles gelegentlich zugibt — bloss qualitative Veränderung sein."

Einverstanden; quid inde? „So liegt die stoische Auffassung der Materie als des qualitätslosen Körpers, obwohl sie von Aristoteles im Voraus zurückgewiesen wurde, doch in der Consequenz seiner Theorie der Elemente."

Mit nichten; das ist eine unrichtige Folgerung. Die ὕλη ist Stoff und Kraft (activ und passiv); die gesammte Masse, die im beständigen, ewigen Kreislauf bei dem Werden und Vergehen der Erdendinge umgesetzt wird, ist eingeschlossen und vorhanden in den vier Elementen; sie existirt nicht separat, nirgends ohne eine der vier bestimmten Elementarformen, nirgends ohne die Möglichkeit zum Uebergang in die entgegengesetzte Seinsweise — warum sollte sie keine Substanz, warum kein Körper sein, so weit von der Wirklichkeit die Rede ist? Welche andere Veränderung sollte denn da möglich sein, als eine relative?

Die ὕλη als Einheit gibt es ja für den Meister der Peripatetiker nur in der formalen Abstraction, nicht aber mit separirter Existenz à la Urschleim und Urbrei und dergleichen. Jedes der vier Elemente ist Theil-

substanz gegenüber der im Denken zusammengerechneten Vollsubstanz der Stoffmasse, bei der alles stoffliche Werden sowohl im Auslauf als im Rücklauf seinen Start findet. Daher wird immer betont, der Untergang des Einen sei die Entstehung des Andern; daher müssen die Elemente des Aristoteles nothwendig in einander übergehen (woran sich Bäumker des öfteren stösst). Die Sache liegt hier ähnlich, wie bei der Operation mit dem Begriff „Mensch". Ich kann einen richtigen Sinn mit dem Satze verbinden: „Der Mensch existirt" wie mit seinem Gegensatz: „Der Mensch existirt nicht" und mit dem Compositum: „Der Mensch existirt und existirt nicht." Das hängt alles von der ‚ratio formalis' ab (scholastisch gesprochen), von dem wesentlichen Gesichtspunkte, unter dem ich es erwäge.

Es kann mich nur in meiner Auffassung bestärken, wenn der Herr Verfasser S. 255 nach seiner durchaus ritterlichen und offenen Art gesteht: „In der That hat Aristoteles, wo er die Materie als Substanz bezeichnet, gewöhnlich nicht eine solche bloss potentielle (i. e. rein mögliche, nicht wirkliche) Substanz im Sinne." — „Gerade an der Hauptstelle (sic), an welcher er zeigen will, dass auch die Materie Substanz sei, gebraucht er als Beispiel Holz und Stein, welche für die Schwelle, . . . das Wasser, welches für das Eis Materie sei; ferner . . . das Meer, in dem die Meeresruhe sich finde (met. VIII. 2). Aehnlich ist es an den übrigen Orten. (Siehe die zugehörige Anm. 7.)"

Daraus zieht Bäumker den Schluss: „An die Stelle der wahren materia prima, die nur unbestimmtes, mögliches Sein ist, ist hier also bereits ein concreter Stoff getreten, d. h. ein wirkliches Seiendes, welches nur in Beziehung auf eine weitere Stufe der Entwickelung als Materie bezeichnet werden kann."

Ich bemerke: Einmal darf und muss das Jeden stutzig machen, wenn eingeräumt wird, dass sogar in der Hauptstelle nicht der postulirte Sinn des Herrn Verfassers zur Geltung kommt; dann kenne ich augenblicklich überhaupt keine Stelle, in welcher die Materie als Substanz bezeichnet und dabei die blosse Potenzialität gemeint wäre; ferner — und das ist das Entscheidende — was Herr Bäumker „wahre materia prima" nennt, „die nur unbestimmtes, mögliches Sein ist," die kennt Aristoteles gar nicht für die Betrachtung der Natur-Wirklichkeit, und das gerade ist des Aristoteles verhängnissvoller Fehler. Dieser Fehler — ich betone das nochmal — fällt nicht seiner Theorie über Materie und Form zur Last, sondern seiner Kosmologie, von der die gesammte Anwendung seiner Theorie natürlich beherrscht werden muss.

Aristoteles stellt statt meiner entschieden eine solche wahre materia prima in Abrede. Man lese nur nach, wie er de gen. et corr. I, 3 zu Werke geht. (Vergl. Bäumker S. 256 A. 1 und S. 234 f.) Hier wird wirklich einmal eine bloss potenzielle Materie angenommen, eine nackte

Möglichkeit, eine wahre substantia prima, so dass das μὴ ὄν vollends und ganz die Negation (ἀπόφασις) wäre von jeglicher Wirklichkeit (καθόλου πάντων), und dass dann wirklich Etwas aus dem reinen Nichts entstünde (ὥστε ἐξ μηδενὸς ἀνάγκη γίνεσθαι τὸ γινόμενον).

Da haben wir also unsern alten Philosophen am entscheidenden Wendepunkte, bei dem es Farbe bekennen heisst. Was thut er nun?

Gar nicht noumenalistisch (begriffsrealistisch) — wie Bäumker immer betont — sondern ächt realistisch wie ein richtiger Hellene hat seine folgende Darlegung keine andere Antwort als: ‚nego suppositum', das gibt es einfach nicht. Er beruft sich dann auf frühere Ausführungen, wobei ich an phys. I, 7 ff. denke und arbeitet mit seiner gewohnten formalen Unterscheidung des Seienden und des Nichtseienden seiner ὕλη weiter an der Klärung der aufgeworfenen Aporie.

Wenn es nun eine wahre materia prima im Sinne Bäumkers (vergl. S. 241 und A. 1.) bei Arist. einfach nicht gibt, so begreifen wir auch, wie wir eigentlich jene Distinction phys. I, 8 zu verstehen haben,welche er dem alten Satze gegenüber stellt, das Werdende könne weder aus dem schlechtweg Seienden noch aus dem schlechtweg Nichtseienden werden.

Wenn dort Aristoteles eine Combinirung des Seins mit dem Nichtsein verlangt und dieses Combinirte Materie nennt, so bietet das keine Schwierigkeiten, so lange es sich um das Substrat entgegengesetzter conträrer Zustände handelt, und man wird sich daher mit Bäumkers Ausführungen S. 214 — einige Wendungen etwa ausgenommen — wohl einverstanden erklären.

Handelt es sich aber um das Substrat des ersten Uebergangs aus dem Nichtsein in den contradictorischen Gegensatz des Seins, und nimmt man die Begriffe des Arist. ohne jede Einschränkung, dann ist deren unabweisbare Consequenz die Schöpfungslehre der christlichen Philosophie; dann existirt die erste Materie bereits vor der Schöpfung in der vorbildlichen Idee und in der verwirklichenden Kraft und in der Alles an sich fesselnden Güte des Schöpfers und in seiner frei waltenden Weisheit. Zugleich existirt sie noch nicht ausserhalb des Schöpfers. Doch sind alle Bedingungen gegeben, dass die entsprechende Termination in und mit der Zeit eintrete, d. h. sie ist allezeit auch möglicher Weise existirend. Da haben wir denn alles Sein und Nichtsein und alle Combination des Seins und Nichtseins, die des Stagiriten Theorie rein begrifflich angewandt fordert.

Es ist das Verdienst der Scholastiker, diese Consequenz der aristotelischen Theorie gezogen zu haben.

Nun ist es aber allgemeine Ansicht, dass Aristoteles keine eigentliche Schöpfung kannte. (Vergl. S. 297 A. 10). Also kennt er auch keinen aus dem Nichts geschaffenen Stoff, damit auch keinen contradictorischen Uebergang aus dem stofflichen Nichtsein zum stofflichen

Sein: folglich kann die Distinction phys. I, 8 nicht von der reinen Möglichkeit verstanden werden, die nicht im Stoffe gegeben wäre (ἐνυπάρχει), sondern Aristoteles verwendet hier so gut wie im vorhergehenden und sonst seine Theorie nur auf Grundlage des Stoffes, den seine dem Stoffgehalt nach unentstandenen, nicht gewordenen Elemente bieten. Von einem Schwanken bezügl. der Materie brauchen wir daher bei Aristoteles nicht zu sprechen.

Wie es mit der Theorie über die Form steht, ist eine andere Frage. Es mag sein, dass bei ihr die Theorie selbst Lücken enthält; es mag eine gleiche abgestumpfte Anwendung auch bei ihr vorliegen wie bei der ὕλη-Theorie. Eines ist mir ausgemacht: Die herrschende Auffassung der aristotelischen κίνησις wird sich ein gutes Stück modificieren müssen, sollen wir den alten Denker besser verstehen. Denn so starr, so verblasst, so farblos, wie man gewöhnlich die Bewegungsthätigkeit des πρῶτον κινοῦν sich vorstellt, kann meiner Ueberzeugung nach der echt hellenische Stagirite die Sache unmöglich gefasst haben. Seine Art ist es nicht, das Gute seiner Vorgänger wegzuwerfen, im Gegentheil sein unverkennbares Bestreben ist, auch das atomhafte Richtige in den voraufgegangenen Systemen zu sammeln und zu verwenden: wie sollte er also die ganze Weltbildung Plato's einfach preisgegeben haben? Das ist mir nach den gegenwärtig beliebten Darstellungen ein historisch-psychologisches Räthsel; und dieses Räthsel wird mir in eben dem Grade unlösbarer, als man nicht müde wird, von der Vermenschlichung der Natur und von der übertriebenen Ausbeutung der Analogie des künstlerischen Schaffens bei Aristoteles zu sprechen. Damit rechnet man ihm zum Fehler an, was, wie ich mir zu hoffen erlaube, die fortschreitende und sich vertiefende philosophie-geschichtliche Forschung bald als eines seiner Verdienste um die Wahrheit anerkennen wird. Doch dies nur nebenbei.

Aus dem Gesagten erhellt: Es giebt keine Gedankenreihe des Aristoteles bezüglich des Werdens der Naturdinge, bei der von der Voraussetzung eines wirklichen Stoffes abgegangen würde; es ist der Fehler des Herrn Verfassers, dass er die verschiedenen Gedankenreihen nicht harmonisch im Sinne des Meisters ausglich.

Das Substrat des Werdens für die körperlichen Substanzen ist also die ὕλη nicht im Sinne von reiner Möglichkeit, sondern im Sinne von Stoff (oder wenn man will elementarem Stoff.)

Dass natürlich ὕλη des öfteren auch die blosse Möglichkeit bedeutet, dass also Aristoteles seinen selbst geschaffenen Kunstausdruck als einen unter die Kategorien gehörigen Begriff verwendet, soll meinerseits gewiss nicht in Abrede gestellt werden. Aber die formale Abstraction, die dann zur Geltung kommt, charakterisirt der Philosoph ohnehin oft genug durch den Beisatz: καθ' αὑτήν, oder sie ergiebt sich aus dem betreffenden Gegenstande oder dem Zusammenhange und dergl. Das Problem

der Materie, das unsere Monographie betrachtet, wird dabei nicht anders gelöst.

Einzelheiten aus der Darlegung des Herrn Verfassers herauszugreifen und daran herumzunörgeln, wäre ein entschiedenes Unrecht, da nach dem πρῶτον ψεῦδος, das ich zu finden mir erlauben musste, die gesammte Summe der Resultate keine andere werden konnte. Wer für diese Fragen Interesse hat und meinen Standpunkt theilt, weiss selbst, welche Modificationen er bei den so fleissigen und so viel Treffliches bietenden Ausführungen dieses III. Abschnittes zu machen hat.

Der vierte Abschnitt gilt den Epikureern und Stoikern (S. 301 bis 371),

der fünfte Abschnitt dem Neuplatonismus (S. 402 — 428) und dessen Vorläufern (S. 371—401).

Bezüglich Philo's (S. 380 — 388) bin ich dem Herrn Verfasser ob mancher Bemerkungen besonders in den Noten sehr dankbar, glaube aber, dass die von mir gewünschte Behandlung der Patristik einen günstigen Einfluss auch für das noch bessere Verständniss dieses Alexandriners äussern wird. Mit sichtlicher Liebe scheint mir Plotin (S. 402—417) behandelt, so dass die Darstellung angenehm berührt.

Wer mit einschlägigen Fragen sich beschäftigt, wird die Monographie Bäumker's kaum ohne Schaden unbenützt lassen und wird finden, wie viel Gutes und Richtiges diese Schrift enthält, wovon das Referat keinerlei Ahnung gibt.[1])

Stift Metten (Bayern). **Dr. P. Beda Adlhoch** O. S. B.

Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft von Chr. Pesch S. J. Freiburg, Herder. 1890. gr. 8°. VII, 128 S. *M.* 1,70.

Durch seine früheren Publicationen über den Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums und der Neuzeit hat der Verfasser obiger Schrift nennenswerthe Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft geliefert.[2]) Er hat nicht etwa bloss die Ergebnisse hervorragender Forscher mitgetheilt, sondern durch selbständige Studien deren Anschauungen kritisch beleuchtet und vielfach zu rectificiren Gelegenheit gehabt. Durch Herbeiziehung neuen Materials, insbesondere der von den ungläubigen Religionsphilosophen unbeachteten Missionsberichte, hat er vollständiger die Allgemeinheit des Gottesbegriffes nachweisen können, als es bis jetzt geschehen.

[1]) Leider sahen wir aus Mangel an Raum uns veranlasst, die Arbeit des Hrn. Recensenten um einige Stellen zu kürzen. D. R.

[2]) Ausführliche Referate haben wir in „Natur und Offenbarung" gegeben. Vergl. besonders 34. Bd. S. 488 ff.

Auf diese mehr geschichtlichen Vorstudien stützen sich nun die rationellen Untersuchungen, welche er in dieser Schrift über die objective Wahrheit, die Entstehung und die Entwickelung des Gottesbegriffes stellt. Zunächst wird nochmals kurz die Allgemeinheit des Gottesbewusstseins dargethan, insbesondere dass die Grundbestandtheile des Gottesbegriffes sich in allen Religionen wiederfinden. Denn alle erkennen an, „dass ein überirdisches persönliches Wesen mit unabhängiger Gewalt unsere Geschicke lenkt, und dass wir zu dieser Macht theils in naturnothwendiger Beziehung stehen, theils in freie Beziehung treten können." Es weist der Verf. sodann nach, dass in dieser Anerkennung die Stimme der Natur spricht; sehr schlagend, manchmal mit wohlverdientem Sarkasmus, widerlegt er die Ableitung der Religion aus Betrug, aus einer geistigen Krankheit, aus Furcht, aus beseligenden Gefühlen, aus der Phantasie, aus Unkenntniss der natürlichen Ursachen u. s. w.

Die Entstehung des Gottesbegriffes unter dem Einfluss der übernatürlichen Offenbarung wie durch die Thätigkeit der natürlichen Vernunft wird klar und befriedigend dargelegt, die entgegenstehenden Theorien schlagend zurückgewiesen. Sehr treffend werden die anmassenden und mit sprachwissenschaftlichem Flitter verbrämten Angriffe M. Müller's gegen die Uroffenbarung und dessen eigene Theorie vom Entstehen der Gottesidee aus dem Druck des von den Sinnen wahrgenommenen Unendlichen gegeisselt.

Besonderes Interesse beansprucht der dritte Theil, welcher die Entwickelung des Gottesbegriffes behandelt. Der Urmonotheismus, von dem uns die hl. Schrift Kunde gibt, wird auch durch die Ueberlieferungen der heidnischen Völker bezeugt. M. Müller bezeichnet andere Anfänge der Religion: Anthropopathismus, Animismus, Figurismus und die übrigen — ismen als lange Worte, durch welche der Gedankenlose bestochen und verleitet werden solle, eine Theorie anzunehmen, welche mit dem gesunden Menschenverstande und unseren fünf Sinnen im grösstmöglichen Widerspruche steht. Aber das Nämliche gilt von seinem Druck des „Unendlichen", das zunächst zum Henotheismus oder Kathenotheismus geführt haben soll, sodann zum Polytheismus, Monotheismus und Pantheismus Der Verf. bemerkt mit Recht, dass die Vedischen Hymnen, auf die sich Müller dabei stützt, nicht den ursprünglichen Gottesbegriff der Indogermanen darstellen, sondern die poetisch-philosophische Fassung der Gottheit in einer späteren Entwickelungsperiode; der Dyaus, Zeus, Jupiter, Zio der verschiedenen arischen Stämme weisen vielmehr auf einen ursprünglichen Gott hin. Aber unsere aufgeklärten Religionsphilosophen gehen so weit, sogar den ursprünglichen Monotheismus der hl. Schrift in Zweifel zu ziehen, da doch hier mit allem Nachdrucke die Abgötterei, der Polytheismus als ein Abfall, als eine Verirrung zunächst des mensch-

lichen Herzens gebrandmarkt wird. In der That folgt der praktischen Abwendung von Gott und Hinwendung zur Creatur die theoretische leicht nach.

„Ganz gewiss einseitig ist die ausschliesslich philologische Erklärungsweise, welche in der Mythologie nichts als eine Krankheit der Sprache erblickt.“ Der Hang zur Personification soll aus nomina numina gemacht haben; aber im Allgemeinen sind bekanntlich die Begriffe vor den Worten. Was bergen auch die ältesten semitischen Götternamen El, Baal, Adon, oder die ägyptischen Amun, Ra, Ptah für mythologische Keime in sich, dass die damit benannten Wesen für Götter gehalten wurden? „Wurde die Sonne desshalb für einen Gott gehalten, weil sie Baal hiess, oder empfing sie den Namen Baal, weil man sie für eine Gottheit ansah? ... Als man einmal angefangen hatte, die Symbole der Gottheit als Götter zu verehren, war es natürlich, dass man diesen Cult auf Alles ausdehnte, was irgendwie mit der Gottheit in Verbindung stehen, eine göttliche Kraft in sich zu bergen schien.“ Von da war nur noch ein leichter Schritt zum Fetischismus zu thun, der also nicht die erste Entwickelungsstufe der Religion, sondern den tiefsten denkbaren Verfall darstellt.

Wir glauben, dass der Verf. in aller geschichtlichen Strenge, insofern auf diesem schwierigen Boden von eigentlicher Geschichte die Rede sein kann, die Sätze bewiesen hat, die er als Schluss seiner Untersuchungen hinstellt: „Der Menschheit im grossen Ganzen war und blieb die Gottheit persönlich. Die Verantwortung für die aufgestellten Lehren über die Götter und ihr Verhältniss zur sichtbaren Welt überliess man den Erfindern, liess sich aber nie und nimmer die persönliche Gottheit und das Recht, zu ihr in Beziehung zu treten, rauben. Unfähigkeit, sich wissenschaftlich Rechenschaft über seinen Glauben zu geben, ist nicht gleichbedeutend mit Unglauben. Die Menschheit hat immer und überall an Gott geglaubt; auch inmitten der grössten Verirrungen hat sie den Drang nach dem wahren Gott nicht verloren. Die verschiedenen Formen des Götzendienstes, wie die misslungenen philosophischen Speculationen sind nur verirrte Aeusserungen dieses Dranges. Das ‚testimonium animae naturaliter christianae‘ macht sich stets von Neuem geltend.“

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausg. von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, Voss. 1890. Bd. 1.

4., 5. u. 6. Heft. J. v. Kries, Ueber das Erkennen der Schallrichtung. S. 235. Liegt die Schallquelle in verschiedener Richtung zu den beiden Ohren, so wird das derselben zugewandte Ohr eine stärkere Empfindung haben, als das abgewandte, und dann ist die Richtung des Schalles leicht zu erkennen: Rechts-Links-Localisation. Aber wie erkennt das Gehör die Richtung des Schalles, wenn derselbe aus der Medianebene kommt, also die Quelle von beiden Ohren gleichen Abstand hat? Zahlreiche Versuche des Verf.'s zeigten „erstlich, dass eine nahezu sichere Medianlocalisation (wenigstens in Bezug auf die Unterscheidung von vorn und hinten) unter Umständen auch dann stattfinden kann, wenn die Schallreize von Versuch zu Versuch ihrer Qualität und Stärke nach, sowie bezüglich ihrer Entfernung ganz unregelmässig wechseln. Zweitens aber fällt die ausserordentliche Unsicherheit, welche die gleiche Localisation unter anderen Umständen zeigt, in die Augen." Aus der zweiten Thatsache folgt, dass Preyer's physiologische Erklärung der Schalllocalisation kaum annehmbar ist. Denn wenn je nach dem Orte der Schallquelle verschiedene Reizungen der halbzirkelförmigen Canäle in's Spiel kommen, dann ist nicht einzusehen, warum nicht unter allen Umständen dieses Hilfsmittel seine Dienste thun soll? Aus ersterer Thatsache folgt, dass die Medianlocalisation nicht bloss mittelbar, d. h. durch Erlernen der Richtung aus bestimmter Qualität und Intensität des Schalles vollzogen wird. Münsterberg's Ansicht nähert sich den Localzeichen Lotze's und der physiologischen Theorie Preyer's: die Localisation der Schallempfindungen beruht auf den durch Reizungen der halbzirkelförmigen Canäle reflectorisch ausgelösten Impulsen zu Kopfbewegungen. Dagegen macht v. Kr. geltend, dass darnach die Localisation zweier gleichzeitigen Empfindungen unmöglich sei. Wenn die Empfindung X den Bewegungsimpuls α, und Y den Impuls β hervorruft, wie kann dann bei gleichzeitigem α und β der Fall unterschieden werden, dass α von Y und β von X erregt ist? Und doch lehrten die Versuche K.'s: „Bezüglich der Rechts-Links-Localisation ist also die gleichzeitige richtige Wahrnehmung zweier verschiedener Schallrichtungen in der Weise möglich, dass jede Schallart in ihrer wahren Richtung

gehört wird." Darum schliesst der Verf.: „Soviel ich sehe, wird auch derjenige, der die Annahmen Münsterberg's adoptirt, zur Erklärung dieser Unterscheidung doch auf die Vergleichung der Intensität jedes Schalles in den beiden Ohren recurriren müssen." — **Th. Lipps, Zur Psychologie der Causalität. S. 252.** Der Verf. knüpft an Hume's Deutung des Causalbegriffes an. „Dass der causale Zusammenhang ein Zusammenhang ist unserer Gedanken, nicht ein Zusammenhang des Gedachten, dass die Nothwendigkeit, die diesen Zusammenhang auszeichnet, in der psychologischen Nöthigung besteht, mit einer Thatsache eine andere zu verbinden, dass diese Nöthigung in der Association ihren Grund hat, das ist Hume's Entdeckung und diese Entdeckung ist eine der wichtigsten in der Geschichte der Philosophie (!) . . . Nur darin bestand Hume's Fehler, dass er die volle Bedeutung des Associationsgesetzes nicht erkannte und dass er eben darum nicht sah, welche associativen Beziehungen mit der ursächlichen Beziehung ohne weiteres identisch sind. Dem daraus sich ergebenden Mangel sollte das Gewohnheitsprincip abhelfen. . . Das Gewohnheitsprincip fordert zu viel, insofern es die Wiederholungen fordert; und es fordert zu wenig, insofern es die Bedeutung der Erfahrungen verkennt, die mit gleichartig wiederkehrenden Momenten neue Momente verbinden. Was Hume entging, das ist das Wesen der Induction. Das inductive Verfahren schafft die allgemeinen Erkenntnisse, indem es für unser Bewusstsein die Ursachen schafft. . . Wer Induction treibt . . ., der hat schliesslich eine Association, die Stich hält und nichts Ueberflüssiges mehr in sich enthält. Und nun spricht er ohne weiteres von Ursache und ursächlicher Beziehung." — **K. L. Schäfer, Zur interaurealen Localisation diotischer Wahrnehmungen. S. 300.** S. P. Thompson hat gefunden, dass, wenn man zwei Telephone, deren Platten Schwingungen von gleicher Frequenz und Amplitude ausführen, fest an die Ohren drückt, nur eine akustistische Wahrnehmung und zwar median im Hinterkopfe gemacht wird. Dabei mussten sie sich aber immer gleichzeitig dem Kopfe nähern und entfernen, also stets in entgegengesetztem Sinne schwingen. Diesen Versuch hat Sch. weiter verfolgt, die Resultate verallgemeinert und zu erklären versucht. Dasselbe that er mit einem Versuche Weber's. Den Ton einer median auf den Scheitel gesetzten Gabel hört man median über der Ansatzstelle. Wird aber ein Ohr fest verschlossen, so springt er in dieses hinein. „Es entspricht die intrakranielle Localisation diotischer Wahrnehmungen der intraaurealen monotischer, die extrakranielle der extraaurealen. Fechner hatte gezeigt, dass nicht nur der Ton zweier unisoner vor beide Ohren vertheilter Stimmgabeln nur auf Seite der lauteren gehört wird, sondern auch die Schwebungen derselben, welche entstehen, sobald die Gabel vor dem physiologisch tauben Ohre rythmisch geschwungen wird. „Auch er übersah, dass der Ton jedesmal während der Annäherung sich, ausser dass er stärker wird, auch der Medianebene nähert, und bemerkte dies erst, wenn die Elongationen der bewegten Gabel sehr ausgiebig wurden. In Proportion zu deren Wachsen wanderte der Ton bei der Näherung in die Medianebene und eventuell über dieselbe hinaus in das andere Ohr, gemäss dem Princip von der Verlegung des Schalles nach der Seite der stärkeren Erregung." Sch. hat nun die Fechner'schen Versuche in folgenden Punkten erweitert und vervollständigt. „1. Es sollen Anfangs beide Gabeln in gleichem Abstande von der Medianebene vor den Ohren fixirt, ihr Ton also median localisirt sein. Beginnen nun beliebige

rasche synchrone Schwingungen von beiderseits gleicher Weite und in stets genau entgegengesetztem Sinne, so kommen mediane Schwebungen zu Gehör. 2. Werden aber beide Gabeln immer a tempo nach rechts oder links verschoben, also gleichsinnig, so wandert der Ton von Ohr zu Ohr, so lange die Schwingungen in geringer Frequenz geschehen. 3. Werden sie hingegen möglichst rasch vollführt, so haben die Schwebungen (und zwar ausschliesslich) in den beiden Ohren ihren Sitz." — **B. Wahle, Zur Psychologie der Frage. S. 310.** Man könnte meinen, die Frage liesse sich leicht durch das „Wissen wollen" erklären; aber der Verf. behauptet, dass Wollen kein einfacher irreducibeler Vorgang sei: er glaubt beweisen zu können, „dass Wollen nur ein Ausdruck ist für eine bestimmte Art von Reihen, gebildet aus kommenden und gehenden Vorstellungen, Actionsvorstellungen u. s. w." Darum ist der psychische Zustand der Frage besser zu versetzen in das „während einer Unentschiedenheit Sichbereithalten für eine Wahrnehmung oder Entscheidung." Oder nach Zergliederung der noch darin enthaltenen Knäuel ist das psychische Schema der Frage: „Eine pointirte (interessante) Vorstellung, Wechsel derselben mit ihren negativen Vorstellungen, d. h. Wechsel mit anderen an die pointirte Vorstellung sich anschliessenden Vorstellungen, Bereithalten für eine Wahrnehmung einer Wirklichkeit, welche auf die pointirte Vorstellung passt und dem Wechsel in der Phantasie ein Ende macht." — Da ist nun freilich „von eigenartigen Acten und Bewusstseinsweisen" nichts zu beobachten, aber es wird auch die Eigenart der Frage nicht erklärt. — **H. Ebbinghaus, Ueber negative Empfindungswerthe. S. 320, 461.** Um negative Empfindungswerthe zu verstehen, müssen erst positive erklärt werden. Fechner soll nach dem Verf. diese kaum geahnt, jene also ganz falsch verstanden haben. Eine Empfindung kann nicht als ein Multiplum einer andern im Bewusstsein erscheinen, also nicht durch diese gemessen werden. Will man sie messen, muss man wenigstens drei Empfindungen haben, wie dies bei den längst gebräuchlichen Raummessungen klar vorliegt. Die Wahrnehmung eines Ortes kann nicht ein Multiplum der Wahrnehmung eines andern Ortes sein. Nimmt man aber einen dritten Ort dazu, dann kann der Abstand eines mittleren von zwei äusseren gleich und also der ganze das doppelte des einfachen sein. So ist es auch z. B. mit Helligkeitsempfindungen. Wenn ich eine grössere und kleinere Helligkeit habe, so kann ich dazwischen eine mittlere annehmen, welche dann von den beiden gleichweit absteht, so ist die grössere doppelt so gross als die kleinere. Daraus ergibt sich der Begriff der positiven Empfindungswerthe: „Sie sind auf allen übrigen Empfindungsgebieten eben das, was sie bei den Raumempfindungen sind, nämlich Empfindungsdistanzen oder Distanzempfindungen zwischen je zwei Empfindungselementen des betreffenden Gebietes." Darnach bestimmen sich auch die negativen Empfindungswerthe. „Negative Werthe sind allgemein solche, die mit gleich grossen positiven additiv vereinigt, diese annulliren. Etwas Anderes negativ zu nennen, hat wiederum keinen Sinn." Darum müssen auch sie Empfindungen einer Distanz von entgegengesetzter Richtung ausdrücken, wie sie schon Delboeuf richtig bestimmte. Sie sind „ganz wie positive Empfindungen einer Distanz, einer Verschiedenheit, zwischen irgend welchen Elementarempfindungen, und ist die Richtung dieser Distanz in entgegengesetzter Richtung von derjenigen zu rechnen, die man für die positiven Empfindungswerthe gewählt hatte."

Im 6. Heft S. 461 führt dann Ebbinghaus weiter aus, dass die negativen Empfindungen nicht nothwendig vom sogenannten Schwellenwerthe Fechner's abwärts gerechnet werden müssen, da ja der 0-Punkt ganz beliebig gewählt werden kann, und auch die Thatsache der Schwelle nicht bloss einmal, sondern unzählige Mal wiederkehrt. Nicht bloss bei sehr schwachen Reizen trifft es zu, dass die Empfindung ruckweise zunimmt, d. h. vorerst noch 0 bleibt, während der Reiz eine endliche Grösse erreicht hat, sondern nach einer Art Trägheitgesetzes muss bei jeder Empfindungsstärke der Reiz erst eine merkliche Verstärkung erfahren, um eine vermehrte Empfindungsstärke zu haben. Dieser ruckweise Fortschritt der Empfindung kann in der logarithmischen Massformel Fechner's gar nicht zum Ausdruck kommen und braucht es nicht, da diese Formel mit der Thatsache der Schwelle nicht jene wesentliche Verknüpfung hat, wie Fechner glaubte. Eine besondere Unterscheidungsformel muss nach dieser Fassung der Empfindungswerthe wegfallen. — **C. Stumpf, Ueber Vergleichungen von Tondistanzen. S. 419.** Fechner hatte das Tongebiet als den auffälligsten Beweis für das Weber'sche Gesetz bezeichnet, weil die Abstände der empfundenen Töne proportional den Quotienten der Schwingungszahlen gehen. Wundt und Lorenz glaubten durch ihre Versuche dargethan zu haben, dass dies durchaus unrichtig sei, indem der Abstand eines zwischen zwei Tönen liegenden mittleren Tones von diesen regelmässig so geschätzt würde, dass „nicht die relative, sondern die absolute Reizmitte, nicht das gleiche Verhältniss, sondern die gleiche Differenz der Schwingungszahlen als Mitte zwischen zwei Tönen anerkannt werde.“ Zugleich sollten diese Versuche den endgiltigen Beweis liefern für den Satz, dass unser Ohr ohne Rücksicht auf harmonische und disharmonische Verhältnisse Tonhöhen messend vergleichen könne. Eine Prüfung der zahlreichen Versuche von Lorenz ergab aber St. Folgendes: „1. Bei allen Intervallen, welche eine ausgesprochene musikalische Mitte besitzen, wurde dieselbe mit grosser Bestimmtheit als Empfindungsmitte geschätzt, ausgenommen bei den Doppeloctaven. 2. Bei diesen, wo das Urtheil sich energisch von dem musikalischen Eindruck emancipirte, und in allen Fällen, wo eine musikalische Mitte nicht eindeutig vorhanden war, ergaben sich starke Schwankungen des Urtheils. Doch entsprachen in den letzteren Fällen den mehreren zwischenliegenden musikalisch ausgezeichneten Tönen gleichwohl häufig secundäre Maxima. Bei den um eine Octave vermehrten Quinten und Sexten machte sich die musikalische Mitte zwischen dem höheren Grenzton und dem ersten Oberton des tieferen in solcher Weise geltend. 3. Bei unmusikalischen Toncombinationen wurde die musikalische Mitte des nächstliegenden musikalischen Intervalls als Empfindungsmitte angegeben, doch auch hier mit grösseren Schwankungen als bei 1. 4. Wo überhaupt eine grössere Bestimmtheit des Urtheils hervortrat, also wo eine musikalische Mitte deutlich vorhanden war, da waren es die musikalisch begabteren und geübteren Beobachter, welche diese bestimmten Urtheile abgaben, während die Tabellen der Unmusikalischen die grössten Schwankungen und Unregelmässigkeiten zeigen. Kurz, bis in alle Einzelheiten werden uns die Tabellen (von Lorenz) verständlich, wenn wir das musikalische Intervallbewusstsein in eigentlichem Sinne als massgebend betrachten.“ Noch zahlreiche andere Gründe führt St. an, welche die reine Tondistanzschätzung nicht zur Geltung kommen lassen. — **W. v. Bezold, Urtheilstäuschungen nach Beseitigung einseitiger Hart-**

hörigkeit. S. 486. Solche Täuschungen, welchen B. nach der Operation des linken Ohres noch längere Zeit unterlag, bezogen sich auf die Intensität und die Localisation des Schalles. Das leiseste Geräusch wurde äusserst laut gehört, ein von rechts kommender Schall wurde nach links verlegt; natürlich, weil wir den Schall nach der Seite hin localisiren, wo er vom Ohre am lautesten gehört wird.

2. Bd. 1. u. 2. Heft. **H. v. Helmholtz, Versuch einer erweiterten Anwendung des Fechner'schen Gesetzes im Farbensystem.** S. 1. Die bekannte logarithmische Formel Fechner's misst Empfindungsintensitäten in ihrer Abhängigkeit vom Reize. H. sucht nun auf Grund eigener früherer Versuche ein Mass für die Empfindlichkeit des Auges für qualitative Unterschiede der Empfindungen auf rechnerischem Wege zu gewinnen. — **J. Gaule, Was ist unser Nervensystem und was geht darin vor?** S. 31. Der Verf. ist der Ueberzeugung, dass das Gesetz von der Erhaltung der Kraft auch im Nervensystem seine volle Geltung habe. Man ist seit Dubois' ‚Ignorabimus' allerdings hierin etwas stutzig geworden, aber es stellt sich ja auch immer mehr heraus, dass das Atom nur ein Hilfsbegriff ist: derselbe wird wohl noch einmal so weit vervollkommnet werden, dass die Mechanik der Atome uns auch Leid und Freud erklärt. Unter den besonderen Hypothesen des Verf.'s ist der Satz charakteristisch: „Jeder Reiz bewirkt eine Veränderung des die Nerven bildenden Secrets." — **E. Raehlmann, Physiologisch-psychologische Studien über die Entwickelung der Gesichtswahrnehmungen bei Kindern und operirten Blindgebornen.** S. 51. Der Nativismus liesse sich wohl bei den niederen Thieren, welche gleich nach der Geburt durch das Gesicht sich im Raume orientiren, nicht aber beim Menschen festhalten. Dem Empirismus dagegen ist der Umstand günstig, dass bei den neugebornen Menschen sowie auch bei den Thieren, die blind zur Welt kommen, „die anatomischen Bahnen in Hirn und Rückenmark (Pyramidenbahn), welche den motorischen Innervationen dienen, zur Zeit der Geburt des Kindes noch gar nicht vorhanden sind, dass dieselben vielmehr erst verhältnissmässig spät entstehen, gleichsam ‚zuwachsen'." Die Beobachtungen, welche der Verf. an neugebornen Kindern machte, bewiesen ihm, „dass das Kind von der Function des Gesichtssinnes, wie es ihn im späteren Leben gebraucht, fast nichts mit auf die Welt bringt, sondern dass die ganze Ausbildung des Sehactes relativ langsam vor sich geht." Zu demselben Resultate führten die Beobachtungen, welche der Verf. an einem von ihm operirten Blindgebornen, Joh. Ruben, (weniger deutlich bei der operirten Christine Deutschmann) machte. Er fand „die interessante Thatsache, dass sich die Gesichtsvorstellungen der Blindgebornen ganz analog wie beim Kinde entwickeln; dass auch dieselbe Reihenfolge im ersten Auftreten der Function der Augen, dieselbe Abhängigkeit der letzteren von den Augenbewegungen auftritt, dass sich auch die Bedeutung des Gesichtsfeldes für die Regelung des Sehactes mit gleicher Entschiedenheit geltend macht. . . . Das Resultat der Beobachtung unserer Blindgebornen führt uns zu dem Schlusse, dass der ganze Complex der Gesichtsvorstellungen empiristisch gewonnen wird und aus der Summe der Einzelerfahrungen der Sinnesthätigkeit sich aufbaut, in seiner Formgestaltung und Eigenart stark beeinflusst, wenn nicht geleitet durch die sensuelle Erkenntniss auf den übrigen Sinnesgebieten." — **D. Hack Tuke, Zwangsvorstellungen**

ohne Wahnideen. S. 97. Zwischen geistiger Gesundheit und Geisteskrankheit liegt ein Zustand in der Mitte, der an beiden Theil hat: das intellectuelle Leben ist ganz intact, es drängen sich aber Vorstellungen, Bewegungen, Worte mit solcher Gewalt auf, dass ihnen kein Widerstand geleistet werden kann. Bei allen Menschen kommen wohl solche momentane Einflüsse vor, bei manchen wird aber der Zustand dauernd und krankhaft. Der Verf. nannte ihn früher „Besessenheit", und auch französische Irrenärzte gebrauchen den Ausdruck, er darf aber nicht mystisch gedeutet werden. Der Drang, bestimmte Worte (Onomatomanie), besonders schmutzige, fluchende auszusprechen, wird insbesondere Koprolalie, der Drang, zu zählen, Arithmomanie genannt; Ballis gebraucht den Ausdruck: „intellectuelle Impulse", das deutsche „Zwangsvorstellung" ist wohl die passendste Bezeichnung. Zuerst wird von Dr. Johnson berichtet, der den Drang fühlte, eine Reihe von Steinen zu betasten, so dass er zurückging, wenn er einen übergangen hatte, ferner eine Thüre nach einer bestimmten Anzahl von Schritten zu durchschreiten u. s. w. Ein junger Student der Rechte von 19 Jahren wurde durch die Beobachtung, dass die Negation im Deutschen nach, im Englischen voransteht, zu der quälendsten Untersuchung über die Negation veranlasst und gedrängt, stets auf die rechte Stellung der Negation peinlichst zu sehen. Diese Absonderlichkeit drohte ihm alle Willenskraft zu lähmen und das Studium unmöglich zu machen. Eine Dame, welche der Verf. behandelte, musste vor jeder Handlung zählen, beim Nähen steckt sie die Nadel bis zu 19 Mal in das Zeug, ehe sie anfangen kann. Eine andere Dame hat eine unwiderstehliche Abneigung gegen einen Menschen ohne besonderen Grund gefasst. Sie kann ihn, wenn er ihren Vater besucht, nicht sehen, selbst nachdem er todt ist, kann sie seinen Namen nicht hören, man muss das Buch entfernen, in welchem ein Theil seines Namens vorkommt. Damit zusammenhängend hatte sie einen unwiderstehlichen Abscheu vor jeder Berührung Anderer, sie wusch sich häufig und ihre Kleider, um von solchen Befleckungen gereinigt zu werden. Bei der Erklärung dieser Erscheinungen legt der Verf. grosses Gewicht auf erbliche Belastung: meistens lässt sich in der Familie Epilepsie oder eine sonstige nervöse Störung nachweisen, die betroffenen Individuen selbst leiden oft an Depression des Geistes, der Zustand hängt mit Störungen des Gemüthslebens zusammen. Regis nennt den Zustand geradezu ‚délire émotif' und führt ihn auf Erkrankung des Gangliensystems der Eingeweide zurück. Verf. hält es nicht für gut, den Zustand durch den Patienten bekämpfen zu lassen, das würde ihn nach psychologischer Erfahrung nur verschlimmern: man soll ihn missachten. — **K. L. Schäfer. Ein Versuch über die intrakranielle Leitung leisester Töne von Ohr zu Ohr. S. 111.** Ein monotisch gehörter Ton kann auf drei Wegen auch das andere Ohr treffen. Erstens durch die Luft und zwar entweder durch Reflexion des Schalles an einer Wand oder direct um den Kopf herum, zweitens durch die Tube des zuerst afficirten Ohres in den Nasenrachenraum durch die andere Tube zum Trommelfell, drittens durch die Kopfknochen. Diese Leitung ergibt sich z. B. aus der Thatsache, dass Schwebungen zweier Töne auch dann wahrgenommen werden, wenn jedes Ohr nur je einen Ton direct hört; denn die cerebrale Combination der beiden Töne hält Verf. für ausgeschlossen. Es fragt sich aber, ob auch sehr leise Töne von den Kopfknochen von einem Ohr zum andern geleitet werden können.

Um dies zu entscheiden, stellte Sch. folgenden Versuch an: Ein Beobachter setzt einen Resonator an ein Ohr, nachdem der leise Ton einer Stimmgabel verklungen ist, d. h. nicht mehr durch Luftleitung an ein Ohr gelangen kann. Sofort wird der Ton wieder im Resonator gehört, und zwar, wenn das andere Ohr geschlossen wird, verstärkt und an die Medianebene angenähert. Im Momente der Oeffnung springt der Ton wieder zurück. Da hier Luftleitung ausgeschlossen ist, muss der Ton von dem bewaffneten Ohre intrakraniell zum andern übergegangen sein.

2] Philosophische Studien. Herausgegeben von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1890. VI. Bd.

3. Heft. W. Wundt, Zur Lehre von den Gemüthsbewegungen. S. 335. Zu verwerfen ist die Erklärung der Gefühle und Affecte als intellectueller Zustände, wie sie von Spinoza und Locke und wohl auch von Herbart gegeben wird. Denn nach letzterem bestimmt zwar nicht der Inhalt der Vorstellungen, aber ihr Verlauf, ihre Spannung, das Gefühl. Noch weniger zulässig ist die physiologische Erklärung der Gefühle, wie sie C. Lange sehr energisch vertritt. Ihm sind die Affecte Innervationsstörungen, welche reflectorisch entstehen und in drei Muskelsystemen, den willkürlichen, den Gefäss- und den Eingeweide-Muskeln auftreten. Darnach würden Freude und Zorn, weil sie fast gleiche Muskelthätigkeiten bedingen, auch nächst verwandte Affecte sein! Dagegen erklärt der Verf.: Das Gefühl als ein einfacher Bewusstseinszustand kann nicht eigentlich definirt werden. Mit dem Affect hat das Gefühl gemein, dass es nicht wie die Vorstellung auf ein Object geht, unterscheidet sich aber von ihm dadurch, dass dieser wegen seiner grösseren Stärke fördernd oder hemmend auf den Vorstellungslauf wirkt und dadurch wieder neue Gefühle oder Affecte erzeugt; das Gefühl ist einfach, der Affect also nothwendig zusammengesetzt. Letzteres umsomehr, als mit ihm vasomotorische und Ausdrucksbewegungen verbunden sind, welche auch wieder secundäre Affecte mit sich führen. Wie ist nun das Gefühl und der Affect psychologisch zu erklären? Die Qualität des Gefühls wird sowohl von dem augenblicklichen Zustande des Bewusstseins, als auch von seiner ganzen Vergangenheit bestimmt, in ihm findet der actuelle Zusammenhang unseres gesammten psychischen Lebens seinen Ausdruck. Die nämliche Bedeutung kommt aber auch der Apperception zu, welche zugleich im innigsten Zusammenhange mit den jeweiligen Gefühlen steht. Darum ist letzteres die „Reactionsweise der Apperception auf den Vorstellungsinhalt des Bewusstseins." Natürlich muss dann auch der Einfluss, den stärkere Gefühle, Affecte, auf den Vorstellungsverlauf ausüben, durch die Apperception bedingt sein. So wird bei der Ueberraschung die Apperception derart auf dem überraschenden Object festgehalten, dass dadurch eine Hemmung des Vorstellungsganges eintritt. Wie ist aber das Auftreten von Ausdrucksbewegungen zu erklären? Da die Apperception die innere Willenshandlung ist, so sind diejenigen Affectäusserungen, die in einer Zweckbeziehung zu dem Gegenstande des Affects stehen, als die entsprechenden äusseren Willenshandlungen charakterisirt. Aber es gibt auch Triebhandlungen und reflectorische Bewegungen? Nun, es ist überhaupt die Entstehung aller thierischen Bewegungen zu erklären. Schlecht geschieht dies auf den Hinweis durch die „Gehirnmechanik", die uns dereinst alle

als nothwendige Aeusserungen dieses kunstvollen Organs erscheinen lässt. Aber der Verf. meint, eine unendliche Reihe von Entwickelungsstadien gehe dieser Mechanik voraus und könne also von uns nie construirt werden. „Der einzige Weg, uns über das Zustandekommen der physischen Ausdrucksbewegungen Rechenschaft zu geben, wird auch für die Zukunft darin bestehen, dass wir zunächst den affecterregenden Vorstellungen parallel laufende Erregungen sensorischer Centren voraussetzen, von welchen Rückwirkungen auf motorische Gebiete ausgehen, wobei aber diese Rückwirkungen nur zum Theil nach dem Schema der einfachen Reflexe erfolgen, zum Theil dagegen, wie alle Willenshandlungen, von einer unbestimmt grossen Zahl von Miterregungen abhängen, die nach den functionellen Anlagen des Organs in unabsehbarer Weise wechseln.“ Der Verf. hegt nämlich die Ansicht, Gleichartiges könne nur auf Gleichartiges, also Physisches nur auf Physisches, nicht aber auf Psychisches, und dieses nicht auf Physisches, sondern nur auf Psychisches wirken: anders urtheilen, bedeute den ‚influxus physicus‘ des Cartesius wieder einführen. In welchem Verhältnisse stehen nun Gefühl und Affect zum Willen? Wie aus dem Gefühl der Affect, so entsteht aus diesem der Trieb. Wenn nämlich der Affect die Vorstellungen auf eine bestimmte Willenshandlung hinrichtet, wird er zum Triebe. Gefühl, Affect und Trieb sollen nicht von einem über ihnen stehenden Willen bewältigt werden, wie man früher glaubte, sondern sie sind die nie fehlenden Vorstufen eines jeden Wollens, ein jeder dieser Seelenzustände trägt das Wollen unentwickelt schon in sich. Nicht bloss tragen Gefühl und Affect in unbestimmter, der Trieb aber in bestimmter Weise die Willensrichtung in sich, auch die bei den Willkürhandlungen in den Vordergrund tretende Abhängigkeit der dominirenden Willensrichtung von der ursprünglichen und erworbenen Anlage des Bewusstseins (d. h. von der eigenen Thätigkeit) fehlt jenen Vorstufen nicht. „Es ist nur der Umstand, dass wir diese Disposition als den entscheidenden Factor der Willkürhandlung auffassen, welcher das die letztere begleitende Freiheitsbewusstsein, im Gegensatze zu der der Triebhandlung noch anhaftenden Naturbestimmtheit, hervorbringt.“ W. wendet sich sodann gegen die Entstellungen, welche seine Willenstheorie durch Münsterberg erlitten hat. Letzterer hält dieselbe für eine metaphysische, und will nur durch Gehirnmechanik (also durch materialistische Metaphysik) die Willenshandlung erklären. Wenn er den Willen als einen „Complex von Empfindungen“ bezeichnet, so fällt er in die alte intellectualistische Willenslehre zurück, die mit Spinoza definirt: Erkennen und Wollen sind Eins. Wir glauben willkürlich zu handeln, wenn wir uns vorstellen zu handeln. Der fallende „Stein, wenn er eine Vorstellung seines Falles besässe, würde diesen als That seines Willens ansehen.“ Mit Recht bemerkt W., dass hierbei das, was sich nicht isolirt darstellen lässt, als nicht existirend betrachtet wird: „Die Objecte der Psychologie sind sämmtlich Vorgänge, Ereignisse. Diese Vorgänge trennen sich zunächst in solche Bestandtheile, die auf Dinge und Vorgänge der Aussenwelt bezogen werden, und in solche, denen eine solche Beziehung mangelt . . . die unser eigenes Verhalten gegenüber den von uns objectivirten Vorstellungen ausdrücken. . . . Diese Vorgänge scheiden sich aber wiederum in zwei Gruppen: die einen treten uns als passive Erlebnisse entgegen, die anderen fassen wir als selbsterzeugte auf. Beide können im einzelnen Falle in der engsten Weise sich verbinden, sodass ein Vorgang halb

passiv gegeben, halb activ erzeugt erscheint. Die selbsterzeugten Vorgänge sind die Willenshandlungen. Der Wille selbst als empirische Thatsache ist nichts von diesen Processen der Erzeugung Verschiedenes, sondern er besteht schlechterdings nur in den einzelnen, von den passiven Erlebnissen sich absondernden, Vorgängen der Thätigkeit. — **G. Martius, Ueber die Reactionszeit und Perceptionsdauer der Klänge. S. 394.** Gegenwärtig bestehen zwei Ansichten über diesen Gegenstand. Die Einen nehmen eine Zahl von ca. 10 Schwingungen bei jedem Ton für die Erregung des Ohres an und ebenso viele bis zur Steigerung zu einer „charakteristischen Empfindung". Andere halten 2—5 Schwingungen für hinreichend, wenigstens um ein Geräusch oder doch um einen bestimmten Ton zu vernehmen. Alle fassen das Geräusch als psychische Reaction auf eine einmalige Erregung des Organs. Aus der ersten Annahme würde folgen, dass die Reactionszeit mit dem Anwachsen der Tonhöhe stetig abnehme bis zur kürzesten Zeit, der für ein Geräusch. Bei der zweiten Annahme kann die Reactionszeit für alle Töne und Gehörseindrücke jeder Art annähernd gleich sein, was jetzt ziemlich allgemein vorausgesetzt wird. Durch erneute Versuche fand nun M.: 1) Die Reactionszeiten auf Klänge nehmen mit wachsender Höhe derselben innerhalb eines ziemlich grossen bis jetzt untersuchten Umfanges der Tonscala stetig ab. 2) Die auf die Arbeiten Exner's, v. Kries' und Auerhoch's sich stützende Ansicht, dass zur Entstehung einer Tonempfindung ca. 10 Schwingungen nöthig seien, welches auch die Höhe des Tones sein mag, ist unhaltbar. 3) Die Perceptionsdauer der Töne ist in weitem Umfang der Tonscala (C′ bis c⁗) eine Function ihrer Schwingungszahlen. Es bleibt zu entscheiden, ob der Grund darin zu suchen ist, dass erst nach ca. 8 Schwingungen die Erregung des Perceptionsorgans oder der Centralsubstanz die Schwelle überschritten, oder ob der Grund in der verschiedenen von der Geschwindigkeit der Impulse abhängig zu denkenden Geschwindigkeit des leitenden und centralen Erregungsvorganges selbst zu suchen ist. — **A. Kirschmann, Ueber die quantitativen Verhältnisse des simultanen Helligkeits- und Farbencontrastes. S. 417.** Es handelt sich um den eigentlichen Simultancontrast der nicht an den Rändern zweier sich berührenden Flächen, sondern in entfernten Strecken sich geltend macht. Die Versuche mit rotirenden Scheiben ergaben folgende Resultate: 1. „Die Intensität des reinen simultanen Helligkeitscontrastes und wahrscheinlich auch des reinen simultanen Farbencontrastes wächst innerhalb der Grenzen der deutlichen Grössenwahrnehmung des ruhenden Auges proportional der linearen Ausdehnung der inducirenden Netzhautpartie oder auch proportional der Quadratwurzel aus dem Flächeninhalte derselben. 2. Man kann eine contrasterregende Intensität unbeschadet der Stärke der Contrastwirkung durch eine geringere Intensität von entsprechend grösserer Ausdehnung ersetzen. Es findet also auch für den Contrast eine reciproke Beziehung zwischen Ausdehnung und Intensität statt. 3. Der simultane Farbencontrast kommt am besten zur Geltung, wenn der Helligkeitscontrast ausgeschlossen oder auf ein Minimum reducirt ist. 4. Der simultane Contrast zwischen einem farbigen Eindrucke und einem Grau von gleicher Helligkeit wächst mit der Sättigung der inducirenden Farbe, jedoch nicht dieser letzteren proportional, sondern in geringerem Masse, wahrscheinlich in einem logarithmischen Verhältniss. 5. Der simultane Contrast zwischen zwei Farben setzt sich aus zwei Componenten zusammen (auf den

Contrasteinfluss der Farbe a auf b und von b auf a), deren quantitative Verhältnisse bei gleichförmiger Vermehrung oder Verminderung der Sättigung einer der beiden Farben sich in ungleichförmiger Weise und in entgegengesetztem Sinne ändern. 6. Der gegenseitige Contrast zwischen zwei Farben erreicht sein Maximum bei der Combination mittlerer Sättigungsgrade der beiden Farben."

4. Heft. E. Kräpelin, Zur Kenntniss der psychophysischen Methoden. S. 493. Der Verf. hält eine kritische Rückschau über die bisher in Anwendung gekommenen Methoden für Messung psychischer Acte. Am meisten hat bis jetzt die Methode der „richtigen und falschen Fälle" zu Discussionen Veranlassung gegeben. Die Schwierigkeit kommt nach Kr. daher, dass man zwei verschiedene Schätzungsprincipien dabei in Anwendung brachte. „Den Stein des Anstosses bilden die Gleichheitsfälle und zwar die wirklichen, in denen objectiv beide Reize einander gleich sind, wie die scheinbaren, in denen die Reizdifferenz nicht als solche empfunden wird. Sollen letztere mit Lorenz als falsche Fälle behandelt werden? Aber psychologisch sind sie nicht dasselbe wie falsche Urtheile. Auch die „zweifelhaften" Fälle sucht man vergebens dabei los zu werden. Der einzige Ausweg liegt nach Kr. darin, dass man ein einheitliches Schätzungsprincip, das der Ungleichschätzung einführt, was er und Jastrow bereits angewandt haben. Das „Verfahren läuft darauf hinaus, dass der Versuchsperson die Aufgabe gestellt wird, unter allen Umständen einen der beiden verglichenen Reize als grösser zu bezeichnen; durch völlige Ausschliessung objectiver Gleichheitsfälle wird dieses Urtheil nicht unwesentlich erleichtert." Bei den meisten Methoden werden sehr wenig von einander unterschiedene Reize verglichen. Wir vermögen indessen, „namentlich bei solchen Reizen, deren objective Masse uns geläufig sind, mit einiger Sicherheit auch noch andersartige Grössenbeziehungen abzuschätzen, indem wir einen Reiz als ein bestimmtes Multiplum des andern erkennen. Da hier in der Regel wohl die Vergleichung des einen Reizes mit einem associativ erzeugten Phantasiebilde erfolgt, können wir alle Methoden, welche sich auf jene Erfahrung stützen, vielleicht als indirecte Massmethoden den oben besprochenen directen gegenüberstellen. Die nächstliegende derartige Methode wäre die von Merkel zuerst untersuchte Methode der doppelten Reize, welche sich die Aufgabe stellt, einen Reiz gerade doppelt so gross zu machen als einen gegebenen." — **O. Külpe, Ueber die Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit von Bewegungen. S. 514.** Vermittelst Versuche an einem zu diesem Zwecke von Wundt ausgedachten Chronographen wurde constatirt, dass die Coordination zweier Bewegungen, z. B. der gleichzeitigen Aufhebung beider Arme, nicht so einfach ist, als es den Anschein hat. Bald ist die rechte Hand voraus, bald die linke, bald viel, bald wenig u. s. w., und dennoch nicht gesetzlos. Der Experimentator fasst die Ergebnisse seiner Versuche folgendermassen zusammen: „Aus unsern Tabellen ergibt sich eine gesetzmässige Abhängigkeit der gleichzeitig intendirten Bewegungen von der allgemeinen psychophysischen Vorbereitung derselben. Insbesondere zeigt sich die Bevorzugung einer Hand bei dem Bewegungseintritt geknüpft an eine bestimmte Reactionsform, ferner die Grösse der Abweichung von der Gleichzeitigkeit in unabweisbarer Beziehung stehend zu der musculären oder sensoriellen Einstellung, endlich sind die Schwankungen um den Mittelweg bei den einzelnen Versuchen von verschiedener Höhe je nach der vorbereitenden Disposition." Der

Verf. versucht sodann eine psychologische Erklärung der Erscheinungen im Gegensatze zu Lange, der den Unterschied zwischen musculärer und sensorieller Reaction mehr physiologisch erklären wollte. — **E. W. Scripture, Vorstellung und Gefühl. S. 536.** Der Verf. versucht auf experimentellem Wege die Frage zu entscheiden, ob das Gefühl wie die Vorstellung selbständige Acte oder nur zwei Seiten eines und desselben Actes seien. Er fand nun, dass bestimmte Farben ganz bestimmte Gefühle ohne begleitende Vorstellungen erzeugten, z. B. hellgrün — unangenehmes Gefühl, dunkelgrün — Neigung zur Traurigkeit, Carmin — angenehm, anregend. Dies spricht für die Selbständigkeit des Gefühls, wie ja auch die Vorstellung selbständig ohne Gefühl sein kann. Doch will er auch der anderen Ansicht ihr Recht zuerkennen, indem er vermuthet, es sinke in den Fällen des selbständigen Auftretens des Gefühls die Vorstellung bis in's Unbewusste, ohne darum vollständig aus der Seele geschwunden zu sein, und ebenso könne das Gefühl bis zur Unbewusstheit herabsinken. — **A. Kirschmann, Ueber die Herstellung monochromatischen Lichtes. S. 543. — J. Schubert, Adam Smith's Moralphilosophie. S. 552. — W. Wundt, Ueber Vergleichungen von Tondistanzen. S. 605.** Es werden die von C. Stumpf gegen die Lorenz'schen Versuche, welche die Empfindungsmitte zweier Töne nicht dem geometrischen Mittel derselben, sondern dem arithmetischen entsprechend darthun sollten, erhobenen Bedenken als Missverständnisse nachgewiesen, und den eigenen psychophysischen Bestrebungen Stumpf's Mangel an Methode vorgehalten.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Stimmen aus Maria Laach. Freiburg i. B., Herder.

(1890.) 39. Bd. 8. Heft. H. Jaan, Ueber Hypnotismus. IV. S. 258. Von den auffallenden Erscheinungen des Hypnotismus lassen sich viele nicht strict beweisen, aber alle können nicht erfunden sein. Beiseite zu lassen sind vor allem Schaustellungen, welchen das Wunderbare Zweck ist, sodann die Aussagen der Hysterischen, welche einen unbegreiflichen Hang zur Verstellung haben. Auch die einzelnen Erscheinungen bedürfen einer Sichtung. Die Fernwirkung der Arzneien wurde von Dr. Luys behauptet, aber die Akademie der Medicin in Paris constatirte, dass die hermetisch verschlossene Thymianessenz die sonst beobachteten Krankheitserscheinungen der Versuchsperson nicht wie sonst hervorbrachte; es war also wohl früher Suggestion mit untergelaufen. Ueber das Gedankenlesen sagt De la Tourette in Uebereinstimmung mit Dr. Moll, Krafft-Ebing, Braid u. A.: „Wir haben Richet's Versuche an Gesunden, an Somnambulen, eingeschläfert oder nicht, nachgemacht, haben aber nicht mehr Glück gehabt als er. Die Zahl der errathenen Karten hat nie diejenige überschritten, die man durch Wahrscheinlichkeitsberechnung als zu errathende hätte finden können." Das Sprechen in fremden Sprachen reducirt sich auf Reminiscenzen; auch Forel bestreitet die Möglichkeit. Das Uebertragen von Krankheitszuständen auf andere Personen ist nur durch Suggestion möglich. Was die Vicariation der Sinne anlangt, z. B. das Lesen mit dem Magen, so handelt es sich hier um

ein sehr feines Gefühl Burdin setzte einen Preis von 3000 Fr. aus, wenn es gelänge, ohne Licht oder mit verschlossenen Augen zu lesen. Verschiedene Magnetiseure bewarben sich erfolglos um den Preis. Vom Fernsehen ist kein einziges Beispiel constatirt, das Gefühl oder Gehör dient als Vermittlung. Die Berichte über hervorgebrachte Blutungen, Wunden und dergleichen erregen Bedenken. „Den Grund zu Bedenken, sagt Moll, bildet in der Regel die ungenügende Ueberwachung.“ Forel konnte es bei all' seinen Experimenten nur zur Bildung einer Quaddel (Nesselblase) bringen.

9. Heft. N. Scheid, Die Weltanschauung des Boethius und sein Trostbuch. S. 374. Der Streit um das religiöse Bekenntniss des Boethius, ob Heide oder Christ, dreht sich hauptsächlich um die ‚Consolatio philosophiae'. Fr. Nitzsch, der Hauptvertreter des Heidenthums des Boethius, macht geltend, dass dies Trostbüchlein von allen christlichen Anschauungen absehe, was bei einem Christen am allerwenigsten in der Kerkerhaft, von wo aus ihn der Tod erwartete, erklärlich wäre. Sein Gottesbegriff soll sogar unchristliche, antike Momente enthalten. Dagegen macht der Verf. darauf aufmerksam, dass auch ein Christ sich auf den rein natürlichen Standpunkt der Vernunft stellen könne. Die grossen mittelalterlichen Theologen, welche die ‚Consolatio' wie andere Werke des Boethius häufig citiren, werden doch besser zu beurtheilen gewusst haben, ob sein Gottesbegriff ein christlicher ist, als die modernen Verläumder desselben. Ein Theologe, wie Franzelin, bedient sich der Ausführungen des Boethius in Verbindung mit patristischen Citaten, um ein tieferes Verständniss des Wesens Gottes zu gewinnen. Wo hat je ein ‚Halbheide' ähnliche Gedanken zu einem einheitlich geschlossenen Ganzen so verbunden, dass daraus eine christliche Philosophie entstanden wäre, die durch die Reihe der Jahrhunderte hindurch als solche von berufener Seite stets anerkannt worden ist. Auch ein blosser ‚Namenchrist' wird als Philosoph schwerlich ein solches System herausbilden, wie es das Trostbüchlein des Boethius aufweist.

10. Heft. H. Haan, Ueber Hypnotismus. V. S. 508. Der Verf. geht nun zu einer Erklärung des Wesens der Hypnose über. Vor Allem entsteht die Frage, ob die Erscheinungen natürlich erklärt werden können. Manche halten Alles für Teufelswerk, Manche Alles für physiologische oder pathologische Erscheinungen, Manche wollen nur Einiges, wie Fernwirkung, Vorauswissen dem übernatürlichen Gebiete zuweisen, anderes halten sie für verdächtig, manches für natürlich. Der Verf. nimmt gleichfalls eine vermittelnde Stellung ein. „Die Beschaffenheit der Versuchspersonen, die nothwendigen Voraussetzungen des Gelingens, die zur Anwendung kommenden Mittel, endlich die Art der hervorgerufenen Zustände deuten unverkennbar auf das Centralorgan des Sinnenlebens, das Gehirn mit der Einbildungskraft, als auf eine im Hypnotisirten selbst liegende Ursache hin. Wir fragen nun nicht: Reicht die Einbildungskraft hin, sondern: Kann nachgewiesen werden, dass sie unzureichend ist? Ferner: Vermögen die äusseren Mittel die Einbildungskraft in einen solchen krankhaften Zustand zu versetzen, oder steht es fest, dass sie nicht die Ursache sein können?“ „Es scheint die natürlichen Kräfte nicht zu übersteigen, wenn Schlaf, Ohnmacht, Erstarren, Biegsamkeit der Glieder künstlich durch Bearbeitung der Phantasie hervorgerufen werden.“ Ganz unmöglich erscheint es auch nicht, die Suggestion, selbst die posthypnotische, das Schlafwandeln, die Alteration des Gedächtnisses,

welche alle im normalen und krankhaften Seelenleben Analogien haben, natürlich auf die angegebene Weise zu erklären. Der Schluss ergibt sich daraus: „Wir können die Unmöglichkeit, alle sicher festgestellten, rein körperlichen Zustände natürlich zu erklären, als nicht bewiesen bezeichnen. So lange der Beweis aber nicht erbracht ist, sind wir nicht berechtigt, andere als natürliche anzunehmen." Damit ist freilich die Frage nach der Erlaubtheit des Hypnotisirens noch nicht entschieden.

(1891.) **36. Bd. 1. Heft. Th. Meyer, Wohlfahrtsstaat oder reiner Rechtsstaat?** Eine socialpolitische Principienfrage. **S. 47.** Gegenwärtig stehen sich hauptsächlich zwei Auffassungen über den ideellen Staatszweck entgegen, die seit Jahrhunderten in der christlichen Wissenschaft herrschende, welche die Wohlfahrt des Menschen überhaupt, und die neuere des doctrinären Liberalismus, welche lediglich den Rechtsschutz als idealen Staatszweck betrachtet. Die christliche Weltanschauung ist wesentlich teleologisch. Ausgehend nun von der natürlichen Gesellschaftlichkeit des Menschen betrachtet sie die in der Natur begründeten Formen der gesellschaftlichen Vereinigung als Mittel, der allgemeinen sittlichen Ordnung, deren Schlussstein Gott ist, während dieses Erdenlebens zu dienen. Die Verschiedenheit und Abstufung der dem Menschen im Diesseits nothwendigen oder doch nützlichen Hilfsmittel zu dem einen obersten Zweck, Förderung des Gemeinwohls mit Unterordnung unter das eine Nothwendige, bestimmt die Zwecke und Unterordnung der gesellschaftlichen Verbände. Die bürgerliche Gesellschaft ergibt sich so als Ergänzung der Familie und sein natürlicher Zweck ist die öffentlich-sociale Ergänzung des in der Familie oder Gemeinde durch Privatmittel nicht Erreichbaren. So fasst Aristoteles den Staat auf: *πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους.* Der Rechtsschutz ist damit natürlich in erster Linie eingeschlossen. Die positive Fürsorge des Staates für das Gemeinwohl kann aber als Ergänzung unter Umständen auf ein Minimum herabsinken, nämlich auf die vermittelnde Fürsorge für die gemeinnützliche Harmonie zwischen den verschiedenen Gebieten socialer Thätigkeit und Direction derselben vom Standpunkte des allgemeinen Wohles aus. Der moderne Rechtsstaat dagegen hat zum nächsten Ziele die grösstmögliche individuelle Freiheit, wie sie in der bekannten Definition des Rechts von Kant zum Ausdruck kommt. Darin ist nun eingeschlossen: Religions-, Pressfreiheit, Freizügigkeit, Manchesterthum u. s. w. Nachdem aber die Vertreter dieser Theorie durch solche Schlagwörter sich Macht verschafft hatten, wurde aus ihrem Rechtsstaate der Nationalculturstaat, die Staatsomnipotenz, welche die heiligsten Rechte der Kirche und Familie vergewaltigte. Auf socialpolitischem Gebiete hat der Rechtsstaat mehr Consequenz gezeigt, aber hier zeigen die Früchte, der Bankerott der liberalen Volkswirthschaftstheorie, den Werth des Baumes, an dem sie gewachsen. Die Religionsfreiheit gestaltete sich zur Feindschaft gegen das Christenthum und die Frucht ist ein drohender sittlich-religiöser Bankerott: das Product beider ist die internationale Socialdemokratie; sie wirft also die grellsten Schlaglichter auf die moderne liberale Staatsidee.

2] Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff. 1890.

35. Bd. **9., 10., 11. Heft. C. Gutberlet, Das Verbrecherthum und die Anthropologie. S. 513, 597, 653.** Eine neue von Lombroso gegründete Schule

sucht, auf Beobachtungen, Messungen an Verbrecherschädeln u. s. w. gestützt, den Nachweis zu liefern, dass die Gewohnheitsverbrecher, welche mit Epileptikern, Irrsinnigen, Wilden körperlich und geistig vielfach übereinstimmen sollen, erstens mit Naturnothwendigkeit handeln, zweitens einen Rückschlag auf den Urmenschen darstellen. G. weist nach, dass die Consequenzen Lombroso's nach beiden Richtungen unzulässige sind. — **C. Braig, Zum Begriffe der Materie. S. 577.** Das Ziel dieser Abhandlung ist bloss „eine Beschreibung des Begriffes Materie". Die astronomische Muthmassung hat die ziemlich einfache Beschreibung: „Materie in erster Daseinsform ist ein von einer Gas- oder Aetherhülle umkleidetes unendlich kleines Körpertheilchen, und dessen nähere Bestimmtheit ist der Zustand des Festen oder Flüssigen." Die Chemie führt etwas weiter, aber auch sie gibt mehr ein Bild als einen Begriff von dem Wesen der Materie. Die Grundfrage bleibt unerledigt: Was ist die chemische Affinität? Was ist eine Valenz? Können wohl Philosophie und Speculation den vermissten Aufschluss geben? Die Antwort darauf verlangt eine besondere Untersuchung.

37. Bd. 1. Heft. E. Wasmann, Zur alten und neuen Weltanschauung. S. 1. In beredten Worten wird die Wahrheit und Erhabenheit der theistischen, insbesondere der christlichen Weltanschauung gegenüber der sogenannten monistischen dargestellt. „Schon seit zwei Jahrtausenden stürmen die in stetem Wechsel begriffenen glaubensfeindlichen Systeme Welle auf Welle gegen den Felsen der christlichen Naturauffassung an. Sie überstürzen sich gegenseitig in ihrem Anprall und versinken, um anderen Wellen Platz zu machen, denen es nicht besser ergeht. Der Felsen aber steht immer noch fest inmitten der Wogen."

Novitätenschau.*)

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1890.

Zusammengestellt von

Prof. Dr. Jos. Pohle in Washington

und

Prof. Dr. J. D. Schmitt in Fulda.

NB. Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1889 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Alamannus S. J. (Cosm.), S. unten I. C.

Battaglini (Franc.), Institutiones philosophicae secundum S. Thomae Aq. doctrinam. 3ia impressio. 3 voll. Bologna, tipogr. Arcivescovile. 8°. 226, 537, 264 p.

Biedermann (Gust.), Philosophie als Begriffswissenschaft. Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie. Prag, Tempsky. gr. 8°. V, XIX, 45, IX, 69 u. XIII, 110 S. ℳ 4,20.

Bossu (L.), Sommaire de philosophie. Louvain, Peeters.

Castelein S. J. (A.), Cours de philosophie. S. III. A.

Dupeyrat (A.), Manuductio ad Scholasticam, maxime vero thomisticam philosophiam. Ed. 3ia. Tom. 1us: Logica, Ontologia, Cosmologia generalis; Tom. 2us: Cosmologia specialis, Anthropologia, Theologia naturalis et Ethica. Parisiis, Lecoffre. 16°. 453 u. 456 p.

Eleizalde é Izaguirre (Luís M.), Curso de filosofia. S. unten III. A.

---

*) Die Herren Verfasser und Verleger von philosophischen Werken sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaction des ‚Philos. Jahrbuch' Recensionsexemplare für unsere jährliche ‚Novitätenschau' einzusenden, in welcher ihre Bücher kurz besprochen werden, falls für eine Kritik in den ‚Recensionen u. Referate' kein Raum bleiben sollte.

Gutberlet (Const.), Lehrbuch der Philosophie. S. unten III. A., V., VI.

Des Verf.'s Bestreben geht dahin, nicht die alten Beweise in der herkömmlichen Form einfach zu reproduciren, sondern die Speculation der grossen Denker der Vorzeit tiefer zu fassen, dieselbe durch Zuhülfenahme der neueren Errungenschaften fester zu begründen und so, ganz im Geiste der Encyklika ‚Aeterni Patris' an dem zeitgemässen Aus- und Weiterbau der christlichen Philosophie mitzuarbeiten. (Vergl. auch ‚Katholik' 1891, I. S. 84 ff. und Pfeiffer in ‚Histor.-polit. Bl.' Bd. 107. S. 549 ff.)

Höfler (Al.), Philosophische Propädeutik. S. unten II. A.

* Joly (H.), Cours de Philosophie, suivi de notions d'histoire de la philosophie. 8me édit. entièrement refondue. Paris, Delalain. 12°. VIII, 704 p. Fr. 5.

Lorenzelli (Bened.), Philosophiae theoreticae institutiones secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomae Aq. Volum. 1um: Logica et Metaphysica generalis; 2um: Philosophia naturalis, Psychologia et Metaphysica specialis. Romae, Cuggiani. gr. 8°. Lir. 6,55 u. 10.

Eine günstige Besprechung S. Civiltà cattolica. Ser. XIV. vol. 9. p. 331 sqq.

Philosophia Lacensis. S. unten II. A. sub „Pesch".

Philosophische Lehr- und Handbücher. I. Bd. S. unten IV. „Schneid".

* Sinibaldi (Jac.), Praelectiones Philosophiae christianae ad mentem S. Thomae Aq. Vol. 1um: Logica. Coimbra, typographia Institutionum christianarum. 8°. 147 p.

Urraburu S. J. (Joa. Jos.), Institutiones etc. S. unten II. A.

B. Philosophische Zeitschriften.*)

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle dirigée par J. Guieu. Tom. XXI., 4—6, XXII., 1—6 und XXIII., 1—3. Paris. Jährl. Fr. 22.

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann u. Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. III., 2—4; IV., 1. Berlin, Reimer. gr. 8°. *M.* 12.

Bölcseleti Folyóirat (Philos. Blätter). Szerkesztik és kiadják Dr. Kiss és Dr. Palmer. gr. 8°. 4 Hefte. Temesvár. Fl. 5.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie, hrsg. von E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8°. 4 Hefte pro Jahr *M.* 12.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno VII. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois, fondée par Frédéric Borde. Bruxelles, Manceaux. 8°. Fr. 6.

---

*) Nur solche Zeitschriften, welche ganz oder vorwiegend philosophischen Charakter tragen, fanden im Verzeichniss Aufnahme.

La scienza italiana. Periodico di filosofia, medicina e scienze naturali pubblicato dall'Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino. Anno XVI. 2 Volumi. Roma. gr. 8°. Fr. 15.

Die Zeitschrift stellt ihr Erscheinen ein, indem die ‚Accademia filosof. medica' ihre Arbeiten fortan in der Mailänder Zeitschrift ‚La scuola cattolica' publicirt.

Magyar Pilosophiai Szemle. Szerkeszti és kiadja Bokor. Budapest. 6 Hefte. Jährlich Fl. 5.

Mind, A quarterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XV. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährl. Sh. 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung u. mit Unterstützung der Görresgesellschaft hrsg. von C. Gutberlet. III. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8°. ℳ 9.

Philosophische Monatshefte. Unter Mitwirkung von Fr. Aschersson sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten redig. und hrsg. von Paul Natorp. XXVI. Bd. 5 Doppelhefte. Heidelberg, Weiss. gr. 8°. ℳ 12.

Philosophische Studien. Hrsg. von W. Wundt. VI. Bd. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8°. ℳ. 16.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksakow. XVII. Jahrg. Leipzig. Mutze. gr. 8°. Halbjährl. ℳ 5.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. 8°. London, Williams & Norgate Sh. 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series. Edited by George Stuart Fullerton and James Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere fondata dal Prof. Andr. Angiulli. Anno IX. Nuova Serie. Direttori: G. A. Collozza, E. De Marinis. 12 Hefte. Napoli. Lir. 7.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger paraissant tous les mois, dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8°. 2 Volumes. Jahrespreis Fr. 33.

Rivista italiana di Filosofia diretta dal Comm. Luigi Ferri. Roma, Prasca. 8°. 2 Volumi. Jahrespreis Lir. 12.

Rivista di Filosofia scientifica fondata e diretta da Enrico Morselli. Redattore: E. Tanzi. Milano, Dumolard. gr. 8°. Serie 2da. Vol. IX. 12 Hefte. Jährlich Lir. 16.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murray. gr. 8°. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The Journal of speculative Philosophy edited by William T. Harris. New-York, Appleton & Co. gr. 8°. Vol. XXIV. 4 Hefte. Jährlich $ 3.

The Monist, will be devoted to the establishment and illustration of the principles of Monism en Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. Jährl. $ 2.

The Platonist ed. by Th. Johnson. Vol. XI. Osceola (Missouri U.-St.) 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze und W. Wundt herausgeg. von Rich. Avenarius. XIX. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8°. ℳ 12.

Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren Realismus. Begründet von Allihn u. Ziller, hrsg. von Otto Flügel. XVIII. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8°. 4 Hefte. ℳ 8.

Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. Begründet von J. H. Fichte u. H. Ulrici, redig. von A. Krohn u. R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 97 u. 98. Halle, Pfeffer. gr. 8°. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgeg. von H. Ebbinghaus und Arth. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. Bd. I. ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XX. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen.

Alamannus S. J. (Cosm.), Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aq. in ordinem cursus philosophici accommodata. Editio iuxta 2 dam Parisiensem adornata a Franc. Behringer S. J. Parisiis, Lethielleux. Lex.-8°. Tom. II. Sect. 3ia & 4ta: Physicae pars 2da & 3ia VIII, 256 et VIII., 405 p.

Inhalt: Naturphilosophie (Sect. 3.) und Psychologie (Sect 4.).

Albertus Magnus O. P., Opera omnia ex edit. Lugdun. religiose castigata . . auctaque B. Alberti vita ac bibliographia operum a PP. Quétif et Echardo exaratis. etiam revisa et locupletata cura Aug. Borgnet. (Vol. I.—VI.) Parisiis, Vivès. 4° à vol. Fr. 22, 25.

Inhalt: I.: Logicae pars 1a. LXXIV. 824 p. — II.: Logicae pars 2da 752 p. — III.: Physicor. libri VIII. 669 p. — IV.: De coelo et mund., generat. et corrupt., meteor. 835 p. — V.. Mineral., de anima, philosophia pauperum, de apprehensione. 735 p. — VI.: Metaphysic. 798 p.

Wegen der grossen Seltenheit der Werke Alberts ist diese neue Ausgabe gewiss mit Freuden zu begrüssen. Zu bedauern ist nur, dass die editio Jammy (Lugduni 1651), welche in mancher Beziehung einer kritischen Revision bedarf, zum Abdruck gelangt. (Vgl. Lit. Handw. XXVIII, 17.)

Alfarabi, Philosophische Abhandlungen, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften hrsg. v. Dieterici. Leiden, Brill. gr. 8°. XXXIX, III u. 118 S. ℳ 5.

Aristoteles, Metaphysik. Uebersetzt von Bonitz. Aus dem Nachlass hrsg. v. Wellmann. Berlin, Reimer. gr. 8°. IV, 321.

Averroës, Paraphrasis in librum poeticae Aristotelis Jacob Mantino Hispano interprete. Ex libro qui Venetiis apud Iunctas a. MDLXII prodiit iterum ed. Heidenhain. Leipzig, Teubner. gr. 8°. S. 353—382. ℳ 1,

*Avesta. Die hl. Bücher der Parsen. Hrsg. v. Karl F. Geldner. Stuttgart, Kohlhammer. Imp.-4°.

Inhalt: 2. Thl. Khorde Avesta. 6. Liefg. S. 161—277. ℳ 12. (Lfg. 1—6: ℳ 52.)

*—. The sacred books of the Parsis, edited by Karl F. Geldner. Fasc. 4. Imp.-4°. S. 161—277. ℳ 18. [Lfg. 1—6: ℳ 78.]

Baader (Frz. v.), Gedanken über Staat und Gesellschaft, Revolution und Reform. Aus sämmtlichen Werken mitgetheilt vor Claasen. Gütersloh, Bertelsmann. 8°. VII, 88 S. ℳ 1.

Benecke (Ed.), Psychologie als Naturwissenschaft. Bearb. v. Hauffe. Borna, Jahnke. 8°. IX, 117 S. ℳ 1,50.

Bonaventura, Tria opuscula: Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum et De reductione artium ad theologiam, edita studio et cura PP. Colleg. a S. Bonav. Quaracchi. 8°. 437. Lir. 3.

Bruno (Jord.), Opera latine conscripta publicis sumptibus edita curantibus F. Tocco et H. Vitelli. Vol. II. Pars. II. Florentiae. IV, 366 p.

Cicero, De officiis libri tres. Für den Schulgebrauch erklärt von Dettweiler. Gotha, Perthes. gr. 8°. VIII, 227. ℳ 2,25.

Feuerbach (Ludw.), Sämmtl. Werke. 10. Bd. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. 2. Aufl. Leipzig, Wigand. gr. 8°. 264 S. ℳ 5.

Franchi (Ausonio), Ultima critica. 2da ediz. Milano, Palma. 8°. 684 p. Lir. 5.

Der pseudonyme Verf. (Christoforo Bonavino) leistet in dieser Schrift feierlichen Widerruf seiner Irrthümer und tritt entschieden ein für die früher verlassene christliche Speculation.

Grassmann (Rob.), Das Gebäude des Wissens. 2 Bde. in je 2 Hälften. Stettin, Grassmann. gr. 8°. ℳ 30,30.

Inhalt: I, 1.: Die Wissenslehre oder die Philosophie. 1. Thl. 1. Hlft. Das Verstandeswissen oder das formale Wissen, umfassend die auf die Philosophie vorbereitenden Wissenschaften. (XXXI, IV, 120; XII, 216, 50 S.) ℳ 6. — I. 2.: Dasselbe. 2. Hlft. Die Denklehre oder die Lehre von den Arten der wissenschaftlichen Denkacte und Verknüpfungen, welche dem Geiste des Menschen möglich sind, von ihren Formen und Gesetzen in strenger Formelentwickelung. (XXII, XXIV, 531 S. u. Abbildungen.) ℳ 9,80.

II, 1.: Die Wissenslehre etc. 2. Thl.: Das erkennende Wissen oder das wesentliche Wissen. Umfassend: Die der Philosophie im engeren Sinne angehörigen Wissenschaften. 1. Hlft.: Die Erkenntnisslehre. (X, 284 S. und Abbildungen.) ℳ 4,50. — II, 2.: Dasselbe. 2. Hlft.: Die Wesenslehre oder Ontologie. (IX, 628 S. u. Abbildungen) ℳ 10.

—, Dasselbe. 6.—10. Bd. Ebenda. gr. 8°. ℳ 31. [1.—10. Bd.: ℳ 89,10.]

Inhalt: 6.: Die Sittenlehre oder die Ethik. 2. Thl. Die Verkehrslehre oder die Geisterlehre. Enth.: Die Lehre vom Hause, die Lehre vom Gewerbe, die Kunstlehre oder Aesthetik und die Wissenschaftslehre. (IX, 396 S.) ℳ 6. — 7., 8.: Die Staatslehre oder die Politik. 2 Thle. (XI, 493 u. VII, 646 S.) ℳ 18. — 9.: Die Gotteslehre oder die Theologie. 1. Thl.: Die Gottesweisheit oder die Lehre vom Gottesreiche. Die Weltweisheit oder die Lehre vom Weltreiche. (XIII, VIII, 257 S.) ℳ 3,50. — 10.: Die Sprachlehre. (XII, 216 S.) ℳ 3,50.

Hartmann (Ed. v.), Philosophie des Unbewussten. 10. Aufl. in 3 Bdn. 2. Ausg. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. 1. Bd.: XXVIII, 539 S.; 2. Bd.: IV, 466 S.; 3. Bd.: XXVII—XXXVI, 516 S. Bd. 1.—3.: ℳ 13,50.

—, Dasselbe. Ergänzungsband zur 1.—9. Aufl. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XXXVI, 539 S. ℳ 8.

—, Lichtstrahlen aus Ed. v. —'s sämmtlichen Werken. 2. Ausg. Hrsg. und mit Einleitung versehen von Schneidewin. Leipzig, Friedrich. 8°. IV. 341 S. ℳ 5.

Herbart (Joh. Friedr.), Sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgeg. v. Kehrbach. 5. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8°. XIV, 434 S. ℳ 5.

—, Sämmtl. Werke. Hrsg. v. G. Hartenstein. 2. Abdruck. 8. Bd. Hamburg, Voss. gr. 8°. XII, 449 S. ℳ 4,50.

Inhalt: Schriften zur praktischen Philosophie. 2. Thl.

*Hobbes (Thomas), The elements of law natural and politic. Édition accompagnée d'une préface et de notes critiques par H. Tönnies et suivie d'un choix d'extraits des manuscrits inédits de Th. Hobbes. Londres, Simpkin, Marshall & Cie. 8°. XIII, 226 p.

Hunnaeus (J.), D. Thomae Aquin. totius Summae theologicae conclusiones. Nouvelle éd. Paris, Roger & Chernoviz. 18°. 420 p. Fr. 3.

Die bekannten prägnanten Formulirungen der Lehre des Aquinaten durch den berühmten Löwener Thomisten, die seit drei Jahrhunderten dem Texte der Summa oft eingefügt wurden, sind hier separat edirt.

Kant (Immanuel), Kritik der reinen Vernunft. Abdruck der 2. Aufl. v. 1787. Mit einer Einleitung über Kant's Leben und Werke von Zimmermann. Leipzig, Bibliograph. Institut. 16°. 643 S. ℳ 0,90.

*Krause (K. Chr. Fr.), Vorlesungen über das System der Philosophie. 2., aus dem handschriftl. Nachlasse des Verf. vermehrte Aufl. Hrsg. von Hohlfeld u. Wünsche. 2 Bde. Leipzig, Schulze. gr. 8°. LI, 440 S. mit 1 Tab.; XV, 371 S. à ℳ 9.

Inhalt: I.: Der zur Gewissheit der Gotteserkenntniss als des höchsten Wissenschaftsprincipes emporleitende Theil der Philosophie. — II.: Der im Lichte der Gotteserkenntniss als des höchsten Wissenschaftsprincipes ableitende Theil der Philosophie.

—, Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verf. hrsg. v. Hohlfeld u. Wünsche. 1. Bd. Leipzig, Schulze. gr. 8°. VIII, 220 S. ℳ 4,50.

—, Das Eigenthümliche der Wesenlehre, nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von Seiten deutscher Philosophen. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verf. hrsg. v. Hohlfeld u. Wünsche. Anhang: Urkundliches zur Lebensgeschichte des Verf. Leipzig, Schulze. gr. 8°. XXII, 286 S. ℳ 6.

—, Grundlage des Naturrechts. Herausgegeb. von denselben. 2 Abtheil. Ebenda. 8°. 375 S. ℳ 7.

—, Sämmtliche Werke 5. Bd. Langensalza, Beyer. 8°. 434 S. ℳ 5.

Leibniz (G. W.), Philosophische Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. 7. (Schluss-)Bd. Berlin, Weidmann. Lex.-8°. X. 598 S. ℳ 22. [Cplt.: ℳ 132.]

Lull (Ramón), Obras. Testo original pubicado con notas, variantes, illustracciones y estudios biográficos y bibliográficos por D. Jerónimo Rosselló. (Cuaderno 10—36.) Palma, Colomar. 4°. (à) Pes. 0,75.

Mill (John Stuart), La libertad. Traducción de L. Benito y de Endara. Madrid. 8°. 234 p. Pes. 3.

Plato, Eutyphron. Für den Schulgebrauch hrsg. von Christ. Leipzig, Freytag. 8°. XVI, 35 S. (mit Titelbild). ℳ 0,40.

—, l'Eutifrone. Edizione scolastica di Christ, addattata ai ginnasi italiani da Cristofolini. Leipzig, Freytag. 8°. XVI, 36 S. M. 0,40.

—, Gorgias. Für den Schulgebrauch hrsg. von Christ. Leipzig, Freytag. 8°. XXIV, 163 S. ℳ 0,25.

*Plutarchi Chaeronensis Moralia. Recognovit Bernadakis. Vol. II. Leipzig, Teubner. 8°. XXII, 557 S. ℳ 3.

Seneca (L. Annaeus), Ad Lucilium epistulae morales. Für den Schulgebrauch erklärt von Hess. 1. Heft. Gotha, Perthes. gr. 8°. VI, 147 S. ℳ 1,80.

Schopenhauer (Arthur), Le monde comme volonté et comme représentation. Trad. en français par M. A. Burdeau. Tom. III. Paris, Alcan. 8°. IV, 460 p. Fr. 7,50. [Cplt.: Fr. 22,50.]

—, The wisdom of life, being the first part of A. Sch.'s „Aphorismen zur Lebensweisheit". Translated with a preface by T. Bailey Saunders. London, Swan Sonnenschein & Co. XXVI, 135 p.

—, Studies in Pessimism. A series of essays, selected and translated by T. Bailey Saunders. London, Swan, Sonnenschein & Co. 142 p.

Thomas von Aquin, Die katholische Wahrheit oder die theol. Summa, deutsch wiedergegeben von C. M. Schneider. Regensburg, Verlagsanstalt. gr. 8°. XI. Bd. 1146 S. ℳ. 14,40. [Bd. I—XI: ℳ. 93,20.]

Vorträge, philosophische, hrsg. von der philosoph. Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. 20. Heft. Halle, Pfeffer. 8°. ℳ. 1,20.

Inhalt: Heft 20: Frederichs, Ueber den Schelling'schen Freiheitsbegriff. 33 S. — Kirchner (F.), Ueber die Thierseele. 28 S.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Behre (Chr.), Spiritisten, Occultisten, Mystiker und Theosophen. Offenes Sendschreiben an den Verf. der „Spaziergänge in's Reich der Mystik." Leipzig, Rauert und Rocco. gr. 8°. 85 S. ℳ. 1,50.

Besser (L.), Die Religion der Naturwissenschaft. Bonn, Strauss. gr. 8°. 125 S. ℳ. 2.

*Daurelle (Gius.), L' ateismo davanti alla ragione umana. Versione dal francese di G. Pizzardo. Firenze, Ciardi. 8°. 200 p. Lir. 1,50.

Du Bois-Reymond (Paul), Ueber die Grundlagen der Erkenntniss in den exacten Wissenschaften. Tübingen, Laupp. gr. 8°. VII, 130 S. ℳ. 3,60.

Eucken (Rud.). Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwickelungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit v. Plato bis zur Gegenwart. Leipzig, Veit & Co. gr. 8°. VIII, 496 S. ℳ. 10.

*Erdensohn, Daheim und Ewigkeit. Betrachtungen über Gott und Schöpfung, die physische und psychische Entwickelung in der Natur, die Unsterblichkeit, den endlosen Fortschritt und die Bestimmung des Geistes. Leipzig, Mutze. gr. 8°. VII, 535 S. ℳ. 8.

*Hahn (Herm. Vict.), S. unten VI.

Heinrich (W.), Gott und Materie. Betrachtungen zur Versöhnung von Religion und Wissenschaft. Leipzig, Spohr. gr. 8°. 57 S. ℳ. 1,20.

Hirn (G. A.), La vie future et la science moderne. Lettre à M. le pasteur ***. Nouvelle édition, augmentée d'une lettre à M. L. Büchner. Colmar, Barth. 8°. XXVI, 122 S. ℳ. 2.

Höfler (Al.), Zehn Lesestücke aus philosophischen Klassikern. Als Anhang zum Lehrbuch der philosophischen Propädeutik unter Mitwirkung v. Meinong. Prag, Tempsky. (Leipzig, Freytag). gr. 8°. VII, 40. ℳ. 0,90.

Hutchison Stirling (James), Philosophy and Theology. Edinburgh, Clark. XVI, 407 p.

Kirchner (Fr.), Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 2. Aufl. Heidelberg, Weiss. 8°. IV, 500 S. ℳ. 4,20.

Létourneau (Ch.), Science et Matérialisme. Paris, Reinwald. 12° Fr. 4,50.

Lilly (W. S.), On right and wrong. London, Chapman & Hall. XXX, 284 p.

Lombroso (C.), Der geniale Mensch. Uebersetzt von M. O. Fraenkel. Hamburg, Verlagsanstalt und Druckerei, A.-G. XXXI, 447 S. mit 2 Theilen ℳ 10.

Lubbock (Sir John), Le bonheur de vivre. Traduit sur la 20me éd. anglaise. Paris, Alcan. 18°. Fr. 2,50.

Ludwig (Wilh.), Spaziergänge eines Wahrheitsuchers ins Reich der Mystik. Leipzig, Rauert & Rocco. gr. 8°. VII, 257 S. ℳ 4.

Laing (S.), Problems of the future and essays. London, Chapman. 8°. 412 p.

Maumus O. P. (Vinc.), S. Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne. Paris, Lecoffre. 2 voll. 12°.

Verf. weist das Ungenügende der cartesianischen Philosophie vom thomistischen Standpunkte nach. (Vgl. die Kritik in ‚Annales de phil. chrét.' Avril 1890 u. ‚Revue philos.' 1890, II. p. 552 sqq.)

Maura (Juan), Importancia de la restauración de la filosofia escolastica en estos tiempos. Alicante, Seva.

Mollmann (Fr.), Räthsel des Daseins. Leipzig, Neumann. gr. 8°. III, 92 S. ℳ 1,50.

Montagnani (P.), Rosmini, S. Tommaso e la Logica. Bologna, Tipografia Arcivescovile. X, 485. Lir. 3

Inhalt: Rosmini's System widerspricht der gesunden Lehre der Scholastik, wie sie durch Thomas ihre Vollendung erhalten. Leo XIII. hat darum durch die Verwerfung der bekannten 40 Sätze R.'s der Wissenschaft einen Dienst erwiesen.

Müller (Adf.), Die philosophische und die christliche Gewissheit über die Unsterblichkeit der Menschenseele. Ein Vergleich mit besonderer Berücksichtigung von G. Teichmüller's Schrift über diesen Gegenstand. Altenburg. (Landsberg a. W., Schäffer & Co.) gr. 8°. S. 430—471. ℳ 0,60.

Puccini (Rob.), La scienza e l'ateismo. Siena, tip. S. Bernardino. 16°. 264 p. Lir. 2.

Rauschenplat (Ad.), Christenthum und Atomtheorie. Ein Beitrag zur Philosophie der Schwingungen. Hamburg, Weitbrecht u. Marissell. gr. 8°. 43 S. ℳ 1.

*Reichenbach (A.), Welt und Mensch. Vorträge und Aufsätze. 1. Bd. Die Unhaltbarkeit der alten Weltanschauung. Leipzig, Radelli. 8°. VII, 340 S. ℳ 3.

Retzer (Carl Fr.), Die naturwissenschaftliche Weltanschauung und ihre Ideale. Ein Ersatz für das religiöse Dogma. Leipzig, Wiest. gr. 8°. 64 S. ℳ 1.

Santi (Vinc.), Degli obietti della filosofia, veduti al lume della scolastica. Perugia. 8°. 24 p.

Schmick (J. H.), Die Erde kein Abschluss. Vorträge und Gespräche über alle Entwickelung. Leipzig, Spohr. gr. 8°. VII, 167 S. ℳ 2,80.

Schott (K. J.), Lebensfragen. Leipzig, Thomas. 8°. V, 192 S. ℳ 2.

Schuler (G. M.), Der Materialismus. Gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung. Berlin, Germania, A.-G. 8°. 295 S. ℳ 3.

Seth (Andrew), Scottish philosophy: a comparison of tho scottish and german answers to Hume. 2nd edition. Edinburg & London, W. Blackwood. XIV, 222 p.

Sommer (H.), Der christliche Unsterblichkeitsglaube im Gesichts- und Interessenkreise der modernen Bildung. Braunschweig, Schwetschke u. Sohn. gr. 8°. 21 S. ℳ 0,40.

Sommerfeld (A. v.), Entgötterte Welt. Philosophische Plaudereien. Zürich, Verlags-Magazin. 8°. IV, 47 S. ℳ 0,80.

Steffensen (Carl), Gesammelte Aufsätze. Mit einem Vorwort von Eucken. Basel, Detloff. gr. 8°. VIII, 332 S. mit Portr. in Heliograv. ℳ 5.

Striegel (J.), Zur Unsterblichkeitsfrage, über magnetische Kräfte und Willensbestimmungen im Wort. Leipzig, Mutze. gr. 8°. VII, 58 S. ℳ 1.

Trezza (Gaet.), Il pessimismo e l'evoluzione. Roma, Perino. 12°. 100 p.

Warner (Fr.), A course of lectures on the Growth and means of training the mental faculty. Cambridge, University Press. IX, 222 p.

Wichert (Rud. v.), Die ewigen Räthsel. Populär-philosoph. Vorträge. 2. Serie. Halle, Pfeffer. gr. 8°. VII, 128 S. ℳ 1,50.

Wilm (Egb.), Religion und Wissenschaft. Ein Sühneversuch. Leipzig, Fock. gr. 8°. 38 S. ℳ 1.

Wollny (F.), Apologie des Materialismus. Leipzig, Wigand. 8°. 38 S. ℳ 0, 80.

—, Der Atheismus als Heilswahrheit. Ebenda. gr. 8°. 25 S. ℳ 0,50.

II. Logik und Erkenntnisstheorie.

A. Lehrbücher.

Biedermann S. oben I. A.

Chamorro (Eus. R.), S. III. A.

Dupeyrat, S. ob. I. A.

Gross (P.), Vorschule der Logik. Ein Handbuch für die Prima der Gymnasien und für den Anfang des akademischen Studiums. Berlin, Weidmann. gr. 8°. VII, 127 S. ℳ 1,80.

Heymans (G.), Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnisstheorie in Grundzügen. 1. Bd. Leiden. (Leipzig, Harrassowitz.) gr. 8°. XI, 270 S. ℳ 6.

Inhalt: Allgemeiner Theil und Theorie des mathematischen Denkens.

Höfler (Al.), Philosophische Propädeutik. Unter Mitwirkung v. Meinong. 1. Thl. Logik. Prag, Tempsky (Leipzig, Freytag). gr. 8°. XIII, 244 S. ℳ 3,20.

Jones (E. E. Const.), Elements of logic as a science of propositions. Edinburgh, Clark. XV, 208 p.

Kirchner (Frd.), Katechismus der Logik. 2. Aufl. Mit 36 Abbildgn. Leipzig, Weber. 12°. VIII, 245 S. ℳ 2,50.

Kroman (K.), Kurzgefasste Logik und Psychologie. Nach der 2. Aufl. d. Orig. unter Mitwirkung des Verf. in's Deutsche übersetzt von Bendixen. Leipzig, Reisland. 8°. XII, 389 S. ℳ 5.

Lorenzelli, S. ob. I. A.

*Nitsche (Ad.), Lehrbuch der Logik, zunächst zum Schulgebrauch. 2. Aufl. Innsbruck, Wagner. gr. 8°. VIII, 159 S. ℳ 1,90.

Pesch S. J. (Tilm.), Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis. Pars II. vol. 2um: Logica realis et conclusio polemica. Freiburg i. B., Herder. gr. 8°. XVI, 555 S. ℳ 5. [Cplt.: ℳ 18.]

Das nunmehr vollendete, grossartig angelegte Werk enthält in vol. I. nach einer Propädeutik (Bedeutung der Philosophie im Allgemeinen, Geschichte der Logik, psychologische und methodologische Vorbegriffe) die ‚logica minor' oder Dialektik. Von der ‚log. maior' behandelt vol. II. die kritische (Gewissheit, deren Quellen und Kriterium, Wahrheit und Irrthum, Widerlegung des falschen Kriticismus und Theorie der Erkenntniss) und formale Logik (eingehendere Untersuchung über die 3 Verstandesacte — wobei von den Universalien —, das Wissen und dessen Verhältniss zur göttlichen Offenbarung, während in vol. III. die Fragen der allgemeinen Metaphysik (Sein, Kategorien, Beziehungen) als ‚log. realis' zur Darstellung kommen. Eine ‚conclusio polemica' zur Widerlegung falscher Methoden der Speculation aus der Neuzeit bildet eine willkommene Zugabe. — Das ganze Werk, in aristotelisch-scholastischem Geiste, unter allseitiger Berücksichtigung der modernen Bestrebungen, mit staunenswerthem Fleisse und wissenschaftlicher Gründlichkeit ausgearbeitet, ist sehr wohl geeignet, in das Verständniss so schwieriger Probleme einzuführen und zu deren Lösung beizutragen, wobei die Methode der Vorzeit (rationes dubitandi, thesis, responsio) sehr glücklich angewandt wird. (Vgl. auch Glossner in Commer's Jahrb. für specul. Phil. u. Theol. V, 1 u. Schneid in Hülskamp's Lit. Handw. XXIX, 20.)

Schmid (Al.), Erkenntnisslehre. 2 Bde. Freiburg i. B., Herder. gr. 8°. VIII, 498 u. V, 428. ℳ 9.

Nach einer Einleitung wird der erkenntnisstheoretische Stoff in 3 Abschnitten (der philosophische Zweifel, die Sinnes- und Vernunfterkenntniss) in ebenso gründlicher als massvoller Weise behandelt, indem der Verf. entschieden für die scholastische Philosophie eintritt, dagegen sich nicht spröde gegen die Neueren abschliesst. Wenn er z. B. in der Frage nach der Objectivität der Farben sich für die moderne Anschauung als annehmbare Hypothese entscheidet, so meint er doch, die ältere Auffassung sei eigentlich noch nicht widerlegt. Die Annahme von ‚synthetischen Urtheilen a priori' ist nur

im Ausdrucke eine Abweichung von der scholastischen Philosophie: es soll damit nur die denselben eigene Erweiterung unserer Erkenntniss bezeichnet werden. (Das ‚Philos. Jahrb.' bringt demnächst eine eingehende Kritik des Werkes.)

Sigwart (Chr.), Ein Collegium logicum im XVI. Jahrh. Mittheilungen aus einer Handschrift der k. Universitäts-Bibliothek in Tübingen. Freiburg i. Br., Mohr. Imp.-4°. 42 S. ℳ 2.

*Sinibaldi, S. ob. I. A.

Urraburru S. J. (Joa. Jos.), Institutiones philosophicae. Vol. 1um: Logica. Vallisoleti (Valladolid), Vid. & fil. A. Cuesta. gr. 8°. XV, 1778 p. Pes. 13.

Verdient warme Empfehlung wegen der ausserordentlichen Klarheit und Tiefe, besonders in den Untersuchungen über Wahrheit, Gewissheit, Wissen und Methode. (Vgl. Civiltà catt. Ser. XIV vol. 8. p. 75 sqq.)

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Benzoni (Rob.), Recenti soluzioni del problema della conoscenza. Metodi generali e teoriche della percezione. Roma. 70 p.

Bilharz (Alf.). S. unten VI.

Fischer (Ludw.), ‚Cogito ergo sum'. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8°. 57 S. ℳ 2.

Ganser (Ant.), Die Wahrheit. Kurze Darlegung der letzten und wahren Weltprincipien. Entwurf zu einer transcendentalen Logik. Graz, Leuschner u. Lubensky. Lex.-8°. 54 S. ℳ 1,80.

Gisevius (Hub.), Kant's Lehre von Raum und Zeit, kritisch beleuchtet vom Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes aus. Hannover, Hellwing. gr. 8°. 38 S. ℳ 0,80.

Der Verf., zum Theil selbst in Kant-Schopenhauer'schen Anschauungen befangen, führt zuerst die wesentlichen Sätze der transcendentalen Aesthetik Kant's vor, und bekämpft dann die Richtigkeit seiner Deduction und die Wahrheit seines Grundprincips. Vgl. Arenhold im ‚Phil. Jahrb.' IV. Bd. (1891) S. 60 ff.

Jevons (W. Stanley), Pure logic and other minor works edited by Rob. Adamson and Harriet A. Jevons. London, Macmillan & Co. XXIII, 299 p.

Kauffmann (Max), Fundamente der Erkenntnisstheorie und Wissenschaftslehre. Leipzig, Engelmann. gr. 8°. 52 S. ℳ 0,80.

Kerry (Benno), System einer Theorie der Grenzgebiete. Ein Beitrag zur Erkenntnisstheorie. 1. Thl., hrsg. v. Kohn. Wien, Deuticke. gr. 8°. XV, 198 S. ℳ 5.

Schröder (Ernst), Vorlesungen über Algebra der Logik (Exacte Logik). 1. Bd. Leipzig, Teubner. gr. 8°. XII, 717 S. mit Fig. ℳ 16.

*Serre (Jos.), A la découverte du vrai, voie nouvelle. Lyon, Côte. 8°. VI, 141 p.

Recensirt in ‚Revue philos.' 1889, II. p. 97 sqq.

* Spaventa (B.), Esperienza e metafisica. Dottrina della cognizione. Torino, Loescher.

Stiborius (Hub.), Die Kategorien der sinnlichen Perception. Eine philosophische Skizze. Leipzig, Fock in Comm. gr. 8°. 165 S. ℳ 2.

S. die Kritik der Schrift von Schwertschlager im ‚Philos. Jahrb.' IV. Bd. (1891) S. 58 ff.

Varnbüler (Th. v.), Widerlegung der Kritik der reinen Vernunft. Prag, Tempsky (Leipzig, Freytag). Lex.-8°. VIII, 319 S. ℳ 10,50.

Voigt (Andr.), Die Auflösung von Urtheilssystemen, das Eliminationsproblem und die Kriterien des Widerspruchs in der Algebra der Logik. Leipzig, Danz. gr. 8°. 92 S. ℳ 2.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Alamannus (Cosm.), S. ob. I. C.

Baldwin (J. M.), Handbook of Psychology. Senses and Intellect. 2nd edition. Vol. I. London, Macmillan & Co. XV, 343 p.

Castelein S. J. (A.), Psychologie, la science de l'âme dans ses rapports avec l'anatomie, la physiologie et l'hypnotisme. Namur, Delvaux. 8°. 706 p.

Im ersten Thl. wird die Psychologie des hl. Thomas dargelegt, im zweiten prüft der Verf. beim Lichte der scholastischen Theorien die neuesten Resultate der Wissenschaften. Beide sucht er mit einander zu vereinen. (Vgl. ‚Revue philos.' 1890, II. p. 322 u. ‚Annales de phil. chrét.' 1890. Mai.)

Chamorro (Eus. R.), Psicología y lógica. Madrid, Hijos de González. gr. 8°. 319 p. Pes. 6,50.

Dupeyrat, S. ob. I. A.

Eleizalde é Izaguirre (Luis M.), Curso de filosofía. Iera parte: Filosofia subjetiva I. Psicología. 2da ed. Madrid, Juste. 8°. XVIII, 361 p. Pes. 4,50.

Gutberlet (Const.), Die Psychologie. Münster i. W., Theissing. gr. 8°. XIII, 328 S. ℳ 3,60.

Die moderne exacte Forschung verbindet sich hier mit der scholastischen Speculation in schönster Harmonie. Gelungene Partien sind die Erörterungen über das Wesen der Empfindungsqualität, die Darlegung der scholastischen Ideologie, die Untersuchungen über Willensfreiheit, Einfachheit und Geistigkeit der Seele. Die Einwürfe der Materialisten, welche G. ausführlich zu Worte kommen lässt, finden gründliche Widerlegung.

James (W.), The principles of Psychology. 2 Vols. London, Macmillan & Co. 8°. XII, 689 & VI, 704 p. Sh. 25.

Kroman, S. ob. II. A.

Lavi (Luigi), Trattato di filosofia ad uso delle scuole secondarie. Vol I. Psicologia. 2da ediz. Bologna, Zanichelli. 12°. IV, 112 p. Lir. 1,50.

Lorenzelli, S. ob. I. A.

Ortí y Lara (F. Man.), Princípios de psicología según la doctrina de Santo Tomás de Aquino, mirando el estado actual de la cultura moderna. Vol. I. Madrid, Sociedad editorial de San Francisco de Sales. 8°. 480 p. Pes. 4,50.

*Scarpati (Pasq.), Antropologia insegnata nella Somma di S. Tommaso d'Aquino ed esposta nelle sue parti principali a quadri sinottici e in forma sillogistica. Napoli, tip. Prete. 8°. 157 p. Lir. 1,50.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

*Bergson (Henri), Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, Alcan. 8°. VIII, 190 p. Fr. 3,75.

Besprochen in ‚Annales de phil. chrét.' 1890. Août-sept. u. ‚Revue phil.' 1890, I. p. 581 sqq.

*Bertrand (A.), La psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines. Paris, Alcan. 18°. Fr. 2,50.

Vgl. die Kritik in ‚Revue phil.' 1890, I. p. 538 sqq.

*Bonniot S. J. (J.), L'âme et la physiologie. Paris, Rétaux-Bray. 8°. 532 p.

Besprochen in ‚Revue philos.' 1890, II. p. 182 sqq.

*Cappellazzi (Andr.), Gli elementi del pensiero. Studio di psicologia e ideologia, secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aq. Parte 1ª, lib. 4to. Crema, Campanini. 8°. 349 p.

Cornoldi, S. unten V.

Dessoir (Max), Bibliographie des modernen Hypnotismus. 1. Nachtrag. Berlin, Duncker. Lex.-8°. 44 S. ℳ 1. (Hauptwerk u. 1. Nachtrag: ℳ 2,80.)

Du Prel (Carl), Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften. 1. Thl. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. VIII, 252 S. ℳ 4.

Inhalt: Thatsachen und Probleme.

Dwelshauvers (G.), Psychologie de l'aperception et recherches expérimentales sur l'attention. Bruxelles, Guyot. IX, 179 p.

Recensirt in ‚Revue philos.' 1890, II. p. 425 sq.

Farges (Alb.), Le cerveau, l'âme et les facultés. Paris, Roger et Chernoviz. gr. 8°. 420 p. Fr. 6.

Inhalt: Die aristotelisch-thomistische Psychologie lässt sich sehr wohl mit den Ergebnissen der modernen Forschung versöhnen.

Ferrier (David), The Croonian lectures on cerebral localization. London, Smith Elder & Co. V, 152 p.

Feuchtersleben (E. v.), Zur Diätetik der Seele. Hrsg. u. mit Einleitung versehen von A. Kofahl. Leipzig, Fock. gr. 16°. X, 166 S. ℳ 1,50.

Fouillée (A.), L'évolutionisme des idées-forces. Paris, Alcan. 8°. XCVI, 304 p. Fr. 7,50.

Kritik in ‚Annales de philos. chrét.' 1890. Mai.

Giessler (Max), Aus den Tiefen des Traumlebens. Eine psychologische Forschung auf Grund eingehender Beobachtungen. Halle a. S., Pfeffer, gr. 8°. V, 210 S. ℳ 3,60.

Guyau (M.), La genèse de l'idée de temps. Paris, Alcan. 12°. XXXVI, 142 p. Fr. 2,50.

Jordan (K. Frd.), Das Räthsel des Hypnotismus. Berlin, Dümmler. gr. 8°. 48 S. ℳ 1.

Körner (Frd.), Die Seele und ihre Thätigkeiten. Nach den neuesten Forschungen auf Grund physiolog. Gesetze dargestellt. 2. Aufl. Leipzig, Hartung u. Sohn. gr. 8°. VIII, 295 S. ℳ 3,60.

Kurt (N.), Willensfreiheit? Eine kritische Untersuchung für Gebildete aller Kreise. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. 136 S. ℳ 2,40.

Lehmann (Alf.), Die Hypnose und die damit verwandten normalen Zustände. Leipzig, Reisland. gr. 8°. VIII, 194 S. ℳ 3,60.

Lelong (A.), La vérité sur l'hypnotisme. Les suggestions hypnotiques, l'extase et l'hypnose, le miracle et l'hypnose, la moralité de l'hypnose. Paris, Roger & Chernoviz. 8°. 170 p. Fr. 2.

Lepidi. Siehe unten V.

Lloyd Morgan, Animal life and intelligence. London, E. Arnold. XVI, 512 p.

Loewe (Joh. Heinr.), Die speculative Idee der Freiheit, ihre Widersacher, ihre praktische Verwerthung. Hrsg. von der königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften. Prag, Rivnáč. gr. 8°. XVI, 170 S. ℳ 4.

Manetho (G.), Aus übersinnlicher Sphäre. Die Wunder der modernen Magie in den Phänomenen des Gedankenlesens, des Hypnotismus, Mesmerismus, Somnambulismus, der Sensitivität, Psychometrie u. s. w. Mit Titelbild, 98 Text-Illustr. und 4 Farbentafeln. Wien, Hartleben. gr. 8°. XVI, 339 S. ℳ 6.

Marin (Paul), L'hypnotisme théorique et pratique. Paris, Kolb. Fr. 3,50.

*Mendel (E.), Der Hypnotismus. Hamburg, Verlagsanstalt u. Druckerei, A.-G. gr. 8°. 38 S. ℳ 0,50.

Bildet das 93. Heft der „Gemeinverständl. wissenschaftl. Vorträge".

Moll (Alb.), Der Hypnotismus. 2. Aufl. Berlin, Fischer's medicin. Buchh. gr. 8°. VII, 352 S. ℳ 6.

Münsterberg (Hugo), Beiträge zur experimentellen Psychologie. 3. Heft: Neue Grundlegung der Psychophysik. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8°, III, 122 S. ℳ 3. [1.—3.: ℳ 11.]

Nisbet (J. F.), Marriage and heredity. A view of psychological evolution. London, Ward. 8°. 400 p.

*Öhrn (Axel), Experimentelle Studien zur Individualpsychologie. Dorpat, Laakmann. 86 S.

Olivieri (Seb.), Tractatus de ideologia ex operibus D. Thomae Aq. depromptus. Genuae, ex Typographia Archiep. 16°. 98 p. Lir. 1.

Pikler (Julius), The psychology of the belief in objective existence. London, Williams & Norgate. Part I. gr. 8°. 118 p. Sh. 4/6.

*Pilzecker (Alf.), Die Lehre von der sinnlichen Aufmerksamkeit. München (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht). gr. 8°. III, 84 S. ℳ 1,80.

Puccini (Rob.), La scienza e il libero arbitrio con appendice sull' recente libro: ‚Il pessimismo e l'evoluzione' di G. Trezza. Siena, tip. S. Bernardino. 8°. VII, 317 p.

Eine in Dialogform gekleidete Vertheidigung der Willensfreiheit gegen die modernen Verfechter des Determinismus, besonders der neuen durch Lombroso begründeten anthropologischen Schule. Der Verf. ist wohl bekannt mit der gegnerischen Literatur. (Vgl. Civiltà catt. XIV, vol. 9. p. 583 sqq.)

Reich (Ed.), Physiologie des Magischen. Leipzig, Rauert & Rocco. gr. 8°. XII, 354 S. ℳ 10.

Tendenz der Schrift ist: Alles Wunderbare auf Thätigkeiten der menschlichen Seele zurückzuführen. S. die Kritik von Gutberlet im ‚Phil. Jahrb.' Bd. IV. (1891) S. 69 ff.

Reishaus (Th.), Die Seele des Menschen. Eine gemeinfassliche Darstellung der menschlichen Seelenkräfte, wie sie sich in der Erfahrung des Lebens offenbaren. Hanau, Alberti. 8°. 103 S. ℳ 1,20.

Ribot (Th.), The psychology of attention. Authorised translation. Chicago, Open Court. 121 p.

Sanchez Calvo (E.), Filosofía de lo maravilloso positivo. Madrid, Fé. 8°. XIV, 308 p.

Setchénoff (Ivan), Études psychologiques. Traduites du russe par V. Déléry avec une introduction de G. Wyrbouroff. Paris, Reinwald & Cie. 8°. Fr. 5.

Stumpf (Carl), Tonpsychologie. 2. Bd. Leipzig, Hirzel. gr. 8°. XIII, 582 S. ℳ 12. [1. u. 2. Bd.: ℳ 19,50.]

Surbled (G.), Le cerveau. Paris, Retaux-Bray. 12°. Fr. 2,50.

Ist gegen den Materialismus gerichtet und will aus der Beschaffenheit des Gehirns nachweisen, dass dasselbe nicht Organ der Intelligenz sein kann. (Vgl. ‚Annales de philos. chrét.' 1890. Juillet.)

Tissié (Ph.), Les rêves, physiologie et pathologie. Paris, Alcan. 12°. XII, 214 p. Fr. 2,50.

Recensirt in ‚Annales de phil. chrét.' 1890. Avril, u. ‚Rivista ital. di filos.' Anno V. vol. I. p. 387.

Yung (Ém.), Hypnotisme et spiritisme. Genève, Burkhardt. 8°. 174 p. Fr. 2.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Antropologia Rosminiana. Esame delle Proposizioni 20, 21, 22, 23, 24, condannate nel Decreto ‚Post obitum'. Milano Ghezzi. gr. 8°. 45 p.

Coconnier O. Pr. (Thom.), L'âme humaine, son existence et nature. Paris, Librairie Didier. 16°. VII, 495 p.

Flournoy (Th.), Métaphysipue et psychologie. Genève, Georg. VIII. 140 p.

Flügel (Otto), Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. 2. Aufl. Köthen, Schulze. gr. 8°. VIII, 129 S. ℳ 2.

Die Schrift, ganz auf der Höhe moderner Naturerkenntniss stehend, unternimmt es mit grossem Geschick, zugleich aber mit wohlthuender Mässigung, den Materialismus zu bekämpfen. Abgesehen von dem Herbart'schen Standpunkt des Verf. und der Unsicherheit mancher naturwissenschaftl. Begriffe hat die Arbeit hohen Werth. Vgl. die Kritik v. Gutberlet im ‚Phil. Jahrb.' IV. Bd. (1891) S. 60 ff.

Güttler (C.), Der Unsterblichkeitsglaube. München, Stahl. gr. 8°. 31 S. ℳ 0,30.

Kym (A. L.), Ueber die menschliche Seele, ihre Selbstrealität und Fortdauer. Eine psychologisch-principielle Untersuchung. Berlin, Brechvogel & Ranft. 8°. 46 S. ℳ 0,80.

Preyer (W.), Die Seele des Kindes. 3. Aufl. Leipzig, Grieben. 8°. 539 S. ℳ 9.

Santi (Vinc.), Questione antropologica. Se l'uomo sia l'anima sola, o un composto di anima e corpo. Perugia, Guerra. 8°. 20 p.

Schmick (J. H.), Die Unsterblichkeit der Seele, naturwissenschaftlich und philosophisch begründet. 3. Aufl. Leipzig, Spohr. gr. 8°. VII, 155 S. ℳ 2,80.

*Schmidt (Eug. v.), Entgegnung auf die in Zeitschriften erschienenen Recensionen der Schrift „Begriff und Sitz der Seele." Moskau, Deubner (1889). gr. 8°. 58 S. ℳ 0,80.

IV. Naturphilosophie und die bedeutenderen Werke der exacten Anthropologie.

Alamannus (Cosm.), S. ob. I, C.

Bernhard (W.), Ueber das Naturgesetz von der Erhaltung der Kraft, Schw.-Hall, Staib. gr. 8°. III, 30 S. ℳ 0,50.

Bryant (W. M.), The world-energy and its self-conservation. Chicago, Griggs. XV, 304 p.

Büchner (Ludw.), Die Darwin'sche Theorie von der Entstehung und Umwandlung der Lebewelt. Ihre Anwendung auf den Menschen, ihr Verhältniss zur Lehre vom Fortschritt und ihr Zusammenhang mit der Erfahrung und Wirklichkeitsphilosophie der Vergangenheit und Gegenwart. 5. Aufl. Leipzig, Thomas. gr. 8°. VIII, 392 S. ℳ 5,80.

* Coco-Licciardello (Fr.), Elementi di Cosmogonia. Napoli, Fratelli Manfredi. 8°. 144 p.

Dreher (Eug.), Ueber das Causalitätsprincip der Naturerscheinungen mit Bezugnahme auf Du Bois-Reymonds Rede: „Die 7 Welträthsel". Berlin, Dümmler. gr. 8°. 36 S. ℳ 1.

Dupeyrat, S. ob. I. A.

Erhardt (Frz.). Mechanismus und Teleologie. Eine Abhandlung über die Principien der Naturforschung. Leipzig, Reisland. gr. 8°. VIII, 160 S. ℳ 3,60.

Kirchner, Ueber die Thierseele. S. ob. I, C. unter „Vorträge."

Lasswitz, Geschichte der Atomistik. S. unten X, A.

Lorenzelli, S. ob I. A.

Platt Ball (W.), Are the effects of use and disuse inherited? An examination of the view held by Spencer and Darwin. (Nature Series). London, Macmillan & Co. gr. 8°. XII, 156 p.

Schneid (Math.), Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin. 3. Aufl. Paderborn, F. Schöningh. 8°. XI, 432 S. ℳ 6.

Bildet Bd. 1 der Schöning'schen ‚Philos. Lehr- und Handbücher'.

Vgl. die Kritik von Schanz im ‚Philos. Jahrb.' III. Bd. (1890) S. 319 ff. und ‚Divus Thomas', Ann. XI. vol. IV. p. 95 sq,

Wolff (Herm.), *Κόσμος*. Die Weltentwickelung, nach monistisch-psychologischen Principien auf Grundlage der exacten Naturforschung dargestellt. 2 Bde. Leipzig, Friedrich, gr. 8°. XXI, 336 S. mit 7 Tafeln. XII, 363 S. ℳ 15.

Inhalt: 1. Die naturwissenschaftlich-psychologische Weltanschauung der Gegenwart. — 2. Biontologie. Versuch einer psychologisch-ethischen Erklärung des Daseins.

---

* Aranzadi y Unamuno (Telesf. de), El pueblo euskalduno. Estudio de antropología. San Sebastián, Impr. de la Provincia. gr. 4°. XV, 46 p. Pes. 4.

Buschau (G.), Germanen und Slaven. Eine archäologisch-anthropologische Studie. Mit 1 Karte, 4 Tfl. und Abbildungen im Text. Münster, Aschendorff. gr. 8°. 49 S. ℳ 1.

* Cartailhac (Émile), La France préhistorique d'après les sépultures et les monuments. Paris, Alcan. 8°. Fr. 6.

Cassano (Fr.), Errori dell' Evoluzionismo. Cosenza, Riccio. gr. 8°. 135 p. Lir. 1,25.

Darwin (Charles), Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Aus dem Engl. übersetzt v. Carus. 78 Holzschn. 5. Aufl. Stuttgart, Schweizerbart. gr. 8°. 772 S. ℳ 10.

Fiske (John), Die Bestimmung des Menschen, im Lichte seines Ursprungs betrachtet. Nach der 15. Aufl. des Originals übers. u. mit Anmerkungen versehen von Kirchner. Leipzig, Quandt & Händel. 8°. X, 112 S. ℳ 2.

Jacob (A.), Der Mensch, die Krone der irdischen Schöpfung. Zeitgemässe Betrachtung über Verbreitung, Eintheilung, Abstammung und Alter des Menschengeschlechtes, mit einer kritischen Beleuchtung der Affentheorie. Mit 53 Textillustrationen und einer Karte in Farbendruck. Freiburg i./B., Herder. gr. 8°. VIII, 149 S. ℳ 2,40.

Mit grossem Fleiss hat Verf. aus der neuesten einschlägigen Fachliteratur das Wichtigste geschöpft und dasselbe zu einem ansprechenden genau zutreffenden Bilde zusammengestellt. Recht gründlich sind erörtert die Fragen über die Einheit, die Abkunft, das Alter, die Entwickelung des Menschengeschlechtes. (Vgl. ‚Laacher St.' Bd. 40. S. 252 f.)

Kollmann (J.), Die Menschenrassen Europas und Asiens. Heidelberg. 4°.

Lubock (J.), Prehistoric times. 5th ed. London, Williams & Norgate. 637 p.

*Quatrefages (A. de.), Introduction à l'étude des races humaines. Paris, Hennuyer. 8°. XXXIV, 620 p. (441 gravures, 6 planches et 7 cartes). Fr. 27.

Ranke (Gio.), L'uomo. Traduz. ital. di G. e R. Canestrini. Torino, Unione tipografico-editrice. 2 voll.

Der 1. Theil dieses classischen deutschen Werkes, das uns hier in gut ausgestatteter italienischer Uebersetzung vorliegt, behandelt Embryologie, Morphologie, Anatomie und Physiologie des Menschen. Der 2. betrachtet im besonderen die lebenden u. vorgeschichtlichen Menschenrassen. (Vergl. ‚Rivista di filosof. scientif.' 1890. p. 58 sq.)

Starcke (N. C.), La famille primitive, ses origines, son développement. Paris, Alcan. 8°. Fr. 6.

*Testut (L.), Recherches anthropologiques sur le squelette quaternaire de Chancelade (Dordogne). Lyon. gr. 8°. 124 p.

Tischler (Otto), Ostpreussische Grabhügel. III. Königsberg i. Pr., Koch. gr. 4°. 37 S. mit 2 Tafeln. ℳ 1,80. [I.—III.: ℳ 7,30.]

V. Theodicee.

Cornoldi S. J. (Gio.), Quale secondo S. Tommaso sia la concordia della mozione divina colla libertà umana. 3za ediz. Roma, Befani. 8°. 32 p. Lir. 0,50.

Dupeyrat, S. ob. I. A.

Gould Schurman. (Jacob), Belief in God: its origin, nature and basis. New-York, Scribner. X, 266 p.

Gutberlet (Const.), Die Theodicee. Münster i. W., Theissing. gr. 8°. XII. 222 S. ℳ 2,40.

Die ‚Laacher Stimmen' (Bd. 17. S. 114) bezeichnen die Schrift als ein Buch, welches in Anbetracht der Gediegenheit der Lehre, der bündigen und doch so vielseitigen Behandlung die wärmste Empfehlung verdient.

Lepidi O. Pr., L'attività voluntaria dell' uomo e l'influsso causale di Dio. Roma, Befani.

Santi (Vinc.), La questione fondamentale della teologia naturale. Perugia, Guerra 8°. 33 p.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Bilharz (Alf.), Metaphysik als Lehre vom Vorbewusstsein. 1. Hälfte. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8°. VII, 153 S. ℳ 4.

Inhalt: Analytischer Theil und vom synthetischen Theil die Beziehungen der Metaphysik zur Erkenntnisstheorie und Logik.

Cantor (G.), Zur Lehre vom Transfiniten. Gesammelte Abhandlungen aus der Zeitschrift für Philosophie u. phil. Kritik. 1. Abth. Halle a. S., Pfeffer. gr. 8°. 92 S. ℳ 2,50.

Cellarier (Félix), Rapports du relatif et de l'absolu. Paris, Alcan. 18°. VIII, 432 p.

Conta (B.), Les fondements de la Métaphysique. Traduit du rumain par D. Tescann. Paris, Alcan. 18°. 156 p. Fr. 2,50.

Deussen (Paul), Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus. gr. 8°. XVI, 271 S. ℳ 4.

*Domet de Vorges (E.), Cause efficiente et cause finale. Paris, Bureau des ‚Annales de philos. chrét.' 8°. 136 p. Fr. 2,50.

Was die Scholastik über die einschlägigen Punkte lehrt, findet sich hier zu einem schönen Ganzen verarbeitet. Ueberall wird auf die Berührungspunkte zwischen Physik und Metaphysik hingewiesen. — Besprochen von Fr. Schmid im ‚Phil. Jahrb.' IV. Bd. (1891) S. 52 ff. u. in ‚Divus Thomas' 1890. p. 61 sqq.

Dupeyrat, S. ob. I. A.

Feldegg (F. Ritter v.), Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Wien, Hölder. gr. 8°. VIII, XII, 234 S. ℳ 5.

Vgl. die diesbezügliche Notiz am Schlusse dieses Heftes unter ‚Miscellen und Nachrichten'.

Fischer (K.), Glauben oder Wissen? Eine Untersuchung über die menschliche Geisteseinheit auf biologischer Grundlage. Gotha, Perthes. gr. 8°. VII, 60 S. ℳ 1,20.

Fried (A.), Der Naturalismus, seine Entstehung und Berechtigung. Wien, Deuticke. 8°. 45 S. ℳ 1.

Gutberlet (Const.), Allgemeine Metaphysik. Münster i. W., Theissing. gr. 8°. XIII, 255 S. ℳ 2,40.

*Hahn (Herm. Vict.), Fragen über Raum, Zeit und Gott. Zur Prüfung einer jeden Weltanschauung hinsichtlich ihrer allgemeinen Grundlagen besprochen. Stuttgart, Brennwald. gr. 8°. 120 S. ℳ 1,50.

Lorenzelli, S. ob. I. A.

Plümacher (O.), Der Kampf um's Unbewusste. Nebst einem chronolog. Verzeichniss der Hartmann-Literatur von 1868—1890. 2. Aufl. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. X, 174 S. ℳ 4.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Alexander (Archibald), A theory of conduct. New York, Scribner. 111 p.

Biedermann, S. ob. I. A.

*Bouillier (Franc.), Questions de morale pratique. Paris, Hachette.

Besprochen in ‚Rivista ital. di filos.' Anno V. vol. I. p. 220 sqq.

Cappellazzi (Andr.), Le moderne libertà esaminate secondo i principii della filosofia scolastica. Crema, Cazzamali. 8°. 240 p.

Carus (Paul), The ethical problem. Chicago. XV, 90 p.

Cathrein S. J. (V.), Moralphilosophie. Eine wissenschaftl. Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung. 1. Bd.: Allgemeine Moralphilosophie. Freiburg i. B., Herder. gr. 8°. XV, 522 S. ℳ 7,50.

Eine hervorragende, einem dringenden Bedürfnisse entgegenkommende Leistung des durch seine rechtsphilosophischen Abhandlungen rühmlichst bekannten Gelehrten. Die atheistische moralphilosophische Literatur, besonders Englands und Frankreichs vollständig beherrschend, weist Vf. siegreich die Haltlosigkeit einer Moral ohne Gott nach und begründet mit überzeugender Klarheit das von der christlichen Philosophie aufgestellte System. (Eine Skizzirung des reichen Inhaltes und Kritik s. ‚Stimmen aus Maria-Laach' 39. Bd. S. 442 ff. und ‚Philos. Jahrb.' IV. Bd. (1891) S. 42 ff.)

Drago (Luigi), I criminali-nati. Con introduzioni di Fr. Ramos Mejia e C. Lombroso. Trad. di G. Busdraghi. Torino, Bocca. XL, 136 p. Lir. 3,50.

*Cordey (E.), Les principales découvertes de la nouvelle école anthropologique criminelle. Lausanne. 80 p.

Dupeyrat, S. ob. I. A.

Gago de la Torre (Juan), De la culpabilidad. Burgos, Impr. de Diez et Co. gr. 8°. Pes. 1.

Garofalo (R.), Criminologia. Studio sul delitto, sulle sue cause, e sui mezzi di repressione. 2da ediz. Torino, Bocca. 8°. Lir. 12.

Darlegung der Strafrechtstheorie der modernen italienischen „anthropologischen Schule", welche das Verbrechen nicht vom moralischen, sondern vom pathologischen Standpunkte beurtheilt.

Gretener (X.), Cesare Lombroso's Verbrecher von Geburt. Oeffentlicher Vortrag. Bern, Käfer u. Co. gr. 8°. 35 S. ℳ 1.

Havelock Ellis, The criminal. London, Walter Scott. VIII, 337 p.

Janet (P.), Éléments de philosophie morale et de philosophie scientifique. Paris, Delagrave. 12°. Fr. 4,50.

* Joly (H.), Éléments de morale. Paris, Delalain. 12°. VIII, 264 p. Fr. 2,50.

Krause, Grundlage des Naturrechtes. S. ob. I. C.

Lazzarini (Giul.), L'etica rasionale. Pavia, Fusi. gr. 8°. 124 p, Lir. 2.

—, La criminologie. Étude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité. 2me édit. entièrement refondu. Paris, Alcan. 8°. XX, 452 p. Fr. 7,50.

Lombroso (Ces.), L'uomo delinquente. Vol. 2do. Torino, Bocca. 8°. Lir. 14.

—, Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung. In deutscher Bearbeitung v. M. O. Fränkel. 2. Bd. Hamburg, Verl.-Anst. u. Druckerei, A.-G. gr. 8°. IV, 412 S. m. 1 Taf. ℳ 12. [Bd. 1 und 2: ℳ 27.]

Vergl. die kurze Notiz im ‚Philos. Jahrb.' III. Bd. (1889.) S. 235.

—, L'anthropologie criminelle et ses récents progrès. Paris, Alcan. 18°. VIII, 180 p. Fr. 2,50.

Macmillan (Mich.), The promotion of general happiness. A utilitarian essay. London, Swan, Sonnenschein & Co. VI, 186 p.

* Ricardi (Paolo), Dati fondamentali di antropologia criminale e principii antropologici sulla teoria dell' imputabilità. Milano, Vallardi. gr. 8°. 310 p.

Rodriguez de Cepeda (Raph.), Éléments de Droit naturel. Traduit de l'espagnol sur la seconde édition par A. Onclair. Paris, Retaux-Bray. 8°. 614 p.

„In dem Werke wird die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit als eigenthümliches Band der staatlichen Gesellschaft anerkannt und werden die Principien der christlichen Philosophie zur Lösung vieler Zeitfragen mit Geschick verwerthet". (Costa-Rosetti im ‚Phil. Jahrb.' III. Bd. (1890) S. 167. Anm.)

Tarde (G.), La criminalité comparée. 2me éd. Paris, Alcan. 18°. Fr. 2,50.

—, La philosophie pénale. Lyon, Storck. gr. 8°. 566 p.

Der Verfasser zollt den Bemühungen der anthropologisch-criminalistischen Schule Lombroso's Anerkennung, hebt aber auch tadelnd die überstürzten

Verallgemeinerungen derselben hervor. Inhalt und Kritik der Schrift S. in ‚Revue philos.' 1890, II. p. 655 sqq.

Thomas (J.), Principes de philosophie morale. Paris, Alcan. 8°. 364 p.

Recensirt in ‚Revue philosoph.' 1890, I. p. 425 sqq.

*Vaffelaert (G. J.), Tractatus de prudentia, fortitudine et temperantia. Brugis.

Wolff (Herm.), Handbuch der Ethik. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XII, 94 S. ℳ 2.

Ziegler (Th.), Sittliches Sein und sittliches Werden. Grundlinien eines Systems der Ethik. Strassburg, Trübner. 8°. VII, 151 S. ℳ 2,50.

B. Beiträge zur Ethik, zum Natur- und Völkerrecht.

Block (Maur.), Kleines Handbuch der National-Oekonomie oder Volkswirthschaftslehre, bearbeitet v. Kaven. 5. Aufl. mit Zusätzen. Aachen, Mayer. 8°. VIII, 112 S. ℳ 1.

Böhmer (Gust.), Ethische Essays I. München, Bassermann. 8°. VIII, 110 S. ℳ 1,80.

Inhalt: Schädige Niemanden ohne Noth! Ein allgemein gültiges Normalprincip.

Coit (St.), Die ethische Bewegung in der Religion. Vom Verf. durchgesehene Uebersetzung v. Gizycki. Leipzig. Reisland. gr. 8°. III, 227 S. ℳ 3.

Fisichella (Fr.), La teoria dei contratti nella filosofia del diritto. Messina, De Stefano. 8°. 400 p.

Gal (G. B.), O Dio o la Rivoltella, non c'è via di mezzo. Riflessioni filosofico-morali. Traduzione dal francese. Novara, Miglio. 8°. 100 p. Lir. 1.

Mackenzie (John S.), An introduction to Social Philosophy. Glasgow, Maclehose. XII, 390 p.

Marshall (Alfred), Principles of Economics. Vol. I. London, Macmillan & Co. XXVIII, 754 p.

*Meynert (Theod.), Gehirn und Gesittung. Vortrag. Wien. Braumüller. gr. 8°. 42 S. ℳ 1.20.

Zur Charakterisirung der Schrift s. die Kritik v. Gutberlet im ‚Phil. Jahrb.' 4. Bd. (1891) S. 64 ff.

Nolens (W. H.), De Leer van den h. Thomas van Aquino over het recht. Utrecht, Beijers. 8°. 182 S. ℳ 2,50.

Die Rechtslehre des hl. Thomas wird in 3 Hauptstücken — Recht und Endzweck, Sittlichkeit und Recht, Gesetz als Recht — eingehend und gründlich dargelegt. Am Schlusse zeigt der Verf. treffend, wie die Rechtslehre des Aquinaten etwas ungemein Befriedigendes und Erhebendes hat, da sie

einerseits die gesellschaftliche Ordnung sicher stellt und andererseits die menschliche Würde und Freiheit wahrt. Die Schrift des katholischen Geistlichen ward als Doctordissertation von der protestantischen Universität Utrecht mit Auszeichnung approbirt. (Vergl. ‚Laacher Stimmen' Bd. 39. S. 102.)

Resch (Pet.). Das Völkerrecht der heutigen Staatenwelt europäischer Gesittung. 2. Aufl. Graz, Moser. gr. 8°. XXIV. 442 S. ℳ 7.

Weiss (Berth.), Die ethische Aufgabe des Menschen. Wien, Deuticke. gr. 8°. 23 S. ℳ 0,75.

C. Beiträge zur Social- und Rechtsphilosophie.

Antoniades, S. unten X. B. b.

Baader (Frz. v.), S. ob. I. C.

Baltzer (Aug.), Ferd. Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Zur Erläuterung der socialen Frage dargestellt. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8°. 46 S. ℳ 1.

Busch (Ernst), Die sociale Frage und ihre Lösung. Berlin, Pfeilstücker. 8°. 230 S. ℳ 2.

Cathrein S. J. (Vict.), Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und Durchführbarkeit. Freiburg i. B., Herder. gr. 8°. (1. u. 2. Aufl.: VIII, 116; 3. u. 4. Aufl.:) XII, 118 S. ℳ 1,20.

Verf zeichnet den Socialismus in seinen verschiedenen Abzweigungen nach den Schriften seiner Hauptvertreter, untersucht dann dessen Grundlagen, die er als unhaltbar nachweist, um dann die Undurchführbarkeit des Systems darzuthun. Eine vortreffliche Schrift.

Constant (Benj.), Principios de política aplicables á todos los gobiernos representativos. Traducción y prólogo de A. Zozaya. Madrid, Jos. Rodríguez. 8°. 160 p. Pes. 0,60.

Bildet den 51. Bd. der ‚Biblioteca económica filosófica'.

Costa-Rossetti S. J. (Jul.), Die Staatslehre der christlichen Philosophie. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8°. III, 91 S. ℳ 1,50.

Zweck der Schrift: Die Grundzüge des scholastischen Staatsrechtes darzulegen und auf die fremden und widerspruchsvollen Elemente hinzuweisen, welche demselben in neuester Zeit besonders durch Haller beigemengt wurden. Durch Ausscheidung dieser Zuthaten und durch Weiterbildung jener Keime sei nur ein allen Anforderungen genügendes Staatsrecht möglich.

*Coste (Ad.), Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale. Paris, Alcan.

Besprochen in ‚Revue philos.' 1890, II. p. 95 sq.

*Ferneuil (Th.), Les principes de 1789 et la science sociale. Paris, Hachette. 16°. Fr. 3,50.

Vergl. die Kritik von Tarde in ‚Revue philos' 1889. II. p. 317 sqq.

George (H.), Sociale Probleme. Deutsch von Stöpel. 3. Aufl. Berlin, Staude. gr. 8°. IV. 236 S. ℳ 3.

Hagens (Luitp.), Staat, Recht und Völkerrecht. Zur Kritik juristischer Grundbegriffe. Rechtswissenschaftliche Erörterungen. München, Ackermann. gr. 8°. VII, 90 S. ℳ. 2.

Hertzka (Th.), Freiland, ein sociales Zukunftsbild. 3. u. 4. Aufl. Dresden, Pierson. gr. 8°. VII, 335 S. ℳ 3.

Hervé-Bazin (F.), Nozioni di economia politica. Parte 1ª. Milano. Palma. 32°. 62 p.

Herzfelder (Fel.), Gewalt und Recht. Eine Untersuchung über den Begriff des Gewaltverhältnisses. Zugleich ein Beitrag zur allgemeinen Rechts- und Staatslehre. München, Ackermann. gr. 8°. IX, 176 S. ℳ 3,60.

Hollenia (Edm.), Der Socialismus und seine Stellung zur Staatsgewalt. Socialpolitische Studie. Wels, Haas. 8°. 25 S. ℳ 0,40.

*Janet (Cl.), Le socialisme d'état et la réforme sociale. Paris, Plon. 8°. Fr. 7,50.

Liberatore S. J. (Mateo), Princípios de economía política. Traducid. al castellano. Madrid, Librería de Greg. del Amo. 4°. 382 p. Pes. 4,50.

*Letourneau (Ch.), L'évolution de la propriété. Paris, Lecrosnier. 8°. 521 p.

Besprochen in ‚Revue philos.' 1889, II. p. 645 sqq.

Marx (Carl), Das Capital. Kritik der politischen Oekonomie. 1. Bd. 1. Buch: Der Productionsprocess des Capitals. 4. Aufl. Hrsg. v. Engels. Hamburg. Meissner. gr. 8°. XXXII, 739 S. ℳ 9.

Meyer (G.), Die sociale Entwickelung des Menschengeschlechtes. Vortrag. Strassburg, Heitz. gr. 8°. 13 S. ℳ 0,30.

Meyer (H.), Die Willensfreiheit und das Strafrecht. Ein Vortrag. Leipzig, Deichert Nachf. 8°. 29 S. ℳ 0,60.

Miralles y Sbert (José), Santo Tomás de Aquino y el moderno régimen constitucional. Con un prólogo de D. Juan Manuel Ortí y Lara. Madrid, Impr. del Asilo de Huerfanos del Sagrado Corazón de Jesús. 4°. LIV, 160 p. Pes. 2,50.

Bildet einen Theil der ‚Biblioteca de la Ciencia Cristiana'.

Moreno Villena (Ped.), Tratado de economía política ó filosofía del trabajo. 4ta ed. aumentada. Madrid, Tello. 4°. 467. Pes. 9.

* Nicotra (Seb.), Socialismo. 2da ediz. interamente rifatta. Roma, tipograf. della Pace. 8°. 421 p.

Ratto (Loc.), Stato e libertà. Saggio di scienza politica. Savona, Ricci. XII, 120 p.

Röhrig (Wilh.), Das Buch von Staat und Gesellschaft. Eine allgemeine Darstellung des gesammten socialen Lebens der Gegenwart. 1. Abth. gr. 8°. 144 S. ℳ 1,80.

Roscher (Wilh.), Umrisse zur Naturlehre der Demokratie. Leipzig, Hirzel. Lex.-8°. 148 S. ℳ 6.

Santa María de Paredes (Vic.), Curso de derecho político, según la filosofía política moderna etc. 4ta ed. Madrid, Libr. de F. Fé. 4°. 858 p. Pes. 16.

Schäfer (V.), Die Unvereinbarkeit des socialistischen Zukunftsstaates mit der menschlichen Natur. 5. Aufl. Berlin, Oppenheim. gr. 8°. 80 S. ℳ 1.

Sumner (Will. Gr.), Sociale Pflichten oder: Was die Klassen der Gesellschaft einander schuldig sind. Autoris. Uebersetzung v. Jacobi. Berlin, Staude. gr. 8°. VIII. 96 S. ℳ 1,50.

Tarde, Les lois de l'imitation. Étude sociologique. Paris, Alcan. 8°. 431 p.

Vanni (Jc.), Il problema della filosofia del diritto nella filosofia, nella scienza e nella vita ai tempi nostri. Verona, Tedeschi. gr. 8°. 96 p. Lir. 2.

Bildet den 2. Bd. der ‚Biblioteca giuridica nazionale'.

Wollny (F.), Kritik des Socialismus. Leipzig, Wigand. 8°. 26 S. ℳ 0,50.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Biese (Alfr.), Das Associationsprincip und der Anthropomorphismus in der Aesthetik. Ein Beitrag zur Aesthetik des Naturschönen. Leipzig, Fock. 4°. 34 S. ℳ 2.

Goldmann (Carl), Die Sünde des Naturalismus. Aesthetische Untersuchungen. Berlin, Eckstein Nachf. gr. 8°. IV, 212 S. ℳ 2.

Krassnig (Joh.), Die Principien des Schönen. Nikolsburg, Nafe. gr. 8°. 37 S. ℳ 1.

Lemcke (Carl), Aesthetik in gemeinverständlichen Vorträgen. 6. Aufl. 2 Bde. Leipzig, Seemann. IX, IV und 642 S. mit Abbild. ℳ 10.

Lessing, Laokoon. Für den weiteren Kreis der Gebildeten und die oberste Stufe höherer Lehranstalten bearbeitet und erläutert von Cosack. 4. Aufl. Berlin, Haude & Spener. XXIV, 212 S. ℳ 2.

Mautner-Markhof (O.), Dissertation über das Wesen und die Arten der aesthetischen Unterhaltung. Wien, Eisenstein & Co. 8°. 99 S. ℳ 1.60.

*Rodríguez Miguel (Luis.), Nociones de estética y teoría de las Bellas Artes. Salamanca, Núñez Izquierdo. 8°. XIII, 221 p. Pes. 5,50.

Véron (Eugène), L'esthétique. 3me édit. Paris, Reinwald. 12°. Fr. 4,50.

Werner (Rich.), Lyrik und Lyriker. Hamburg, Voss. gr. 8. XVI, 636 S. ℳ 12.

Bildet den 1. Bd. der ‚Beiträge zur Aesthetik', herausgeg. von Lipps und Werner.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Becker (Jos. Blas.), Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung. Mainz, Kirchheim. gr. 8°. VIII, 224 S. ℳ 3.

Inhalt: Kriterien der Offenbarung im allgemeinen, Begriffsbestimmung und Nachweis der Möglichkeit der Weissagung, Lösung der dagegen erhobenen Schwierigkeiten, Beweiskraft der Weissagungen (historische, philosophische, relative Wahrheit derselben), Prüfung und Widerlegung der Einwände, im besondern der von Strauss und Perty vorgebrachten. — Vf. hat in der Schrift einen sehr schwierigen und umfangreichen Stoff recht gründlich und nach Umständen erschöpfend dargelegt. (S. die Kritik von Gutberlet in der Innsbrucker ‚Zeitschr. f. kathol. Theol.' 1891. S 343 ff.)

Blavatsky (A. P.), The key of theosophy; being a clear exposition in the form of question and answer of the Ethics, Science and Philosophy. London, Theosophical publishing Co. 4°. 322 p.

Copner (James), The faith of a realist. London and Edinburgh, Williams & Norgate. 351 p.

Duilhé de Saint-Projet (F.), Apología científica de la fé cristiana vertida alcastellano por M. y F. Polo y Peyrolon. 2. edic. española con el ritrato del autor. Valencia. 4°. 352 p. Pes. 3,50.

Ellingwood Abbot (Fr.), The way out of agnosticism, or the philosophy of free religion. Boston, Little, Brown & Co. XI, 75 p.

Recensirt von Rappenhöner im ‚Philos. Jahrb.' III. Bd. (1890) S. 423 ff.

Hummel (Frd.), Die Bedeutung der Schrift von Carl Schwarz über das Wesen der Religion für die Zeit ihrer Entstehung und für die Gegenwart. Ein Beitrag zur Behandlung des religionsphilosophischen Problems. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. gr. 8°. XII, 175 S. ℳ 3.

Mackintire Salter (W.), Ethical religion. Boston, Robert. IV, 332 p.

Martineau (James), The seat of authority in religion. London, Longmans, Green & Co. XI, 664 p.

Morison (J. C.), Menschheitsdienst. Versuch einer Zukunftsreligion. Autoris. Uebersetzung von Lauenstein. Mit einem Vorwort von L. Büchner. Leipzig, Reissner. gr. 8°. III, 312 S. ℳ 4.

Müller (Max), Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1888. Aus dem Engl. übers. von Engelb. Schneider. Autoris., vom Verf. durchges. Ausgabe. Leipzig, Engelmann. gr. 8°. XX, 587 S. ℳ 14.

Steinthal (H.), Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen. Berlin, Reimer. gr. 8°. IV, 237 S. ℳ 4,80.

Tux, Ord. Cap. (Norb. a), Compendium theologiae fundamentalis, ope scriptorum R^mi P. Alb. a Bulsano aliorumque probatorum auctorum concinn. Vol. I. De religione et revelatione. Brixen, Buchh. d. Kath.-polit. Pressvereins. gr. 8°. VIII, 332 S. ℳ 3,50.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Brugsch (Heinr.), Religion und Mythologie der alten Aegypter. Nach den Denkmälern bearbeitet. Leipzig, Hinrichs. gr. 8°. XXXVI, 772 S. [Cplt.: ℳ 16,50.]

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. 1.—3. Bd. S. Hardy, Kraus, Wiedemann.

Dubois (F.), Das Buch der Religionen. Stuttgart, Brennwald. gr. 8°. XVI, 777 S. ℳ 8.

Ellis (A. B.), The Ewe-speaking people of the Slave Coast of West Africa: their religion, manners, customs, laws, languages etc. London, Chapman & Hall. VIII, 331 p.

Frazer (J. G.), The golden bough. A study in comparative religion. London, Macmillan & Co. 2 Vols. XIII, 409 & 407 p.

Hardy (Edm.), Der Buddhismus, nach älteren Pâli-Werken dargestellt. Mit einer Karte „Das hl. Land des Buddhismus". [2. Bd. der Achendorff'schen ‚Darstellungen'.] Münster, Aschendorff. gr. 8°. VIII, 168 S. ℳ 2,75.

„Verf. hat mit seinem Werke der Wissenschaft einen guten Dienst geleistet, nicht nur durch Popularisirung derselben, sondern auch durch gründliche Untersuchung und Aufklärung mancher einschlägigen Fragen . .; was demselben an volksthümlicher Darstellung abgeht, wird durch grössere Vertiefung vollkommen erreicht." Chr. Pesch in den ‚Laacher Stimmen' 39. Bd. S. 547 ff. S. auch Braig im ‚Phil. Jahrb.' IV. Bd. (1891) S. 49 ff.

Kraus (Frd. S.), Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven. Münster, Aschendorff. gr. 8°. XVI, 176 S. ℳ 3.

Bildet den 2. Bd. der Aschendorff'schen ‚Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte'. Kritik von Pesch in den ‚Laacher St.' 39. Bd. S. 549 f. S. auch Braig im ‚Phil. Jahrb.' IV. Bd. (1891) S. 49 ff.

Mariano (Raff.), Buddismo e Cristianesimo. Studio di religione comparata. Napoli, tipografia dell' Università.

Pesch S. J. (Christ.), Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. Freiburg i. B., Herder. gr. 8°. VII, 128 S. ℳ 1,70.

Eine Untersuchung über die objective Wahrheit, die Entstehung und die Entwickelung des Gottesbegriffes. S. die Recension des Werkes von Gutberlet im ‚Phil. Jahrb.' IV. Bd. (1891) S. 186 ff.

Wiedemann (A.), Die Religion der alten Aegypter. Münster, Aschendorff. gr. 8°. 176 S. ℳ 2,75.

3. Bd. der Achendorff'schen ‚Darstellungen'.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Baumann, Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen. Gotha, Perthes. gr. 8°. IV, 383 S. ℳ 7.

S. die Besprechung des Werkes von Braig im ‚Phil. Jahrb.' IV. Bd. (1891) S. 168 ff.

Erdmann (J. E.), A history of philosophy. English translation ed. by Williston S. Hough. 3 Vols. London, Swan Sonnenschein & Co. gr. 8°. XX, 736; XVI, 719; II, 357 p.

Fischer (Kuno), Geschichte der neueren Philosophie. Neue Gesammtausgabe. Heidelberg, Winter. gr. 8°. V. Bd: J. G. Fichte und seine Vorgänger. 2. Aufl. XXVIII, 840 S. ℳ 18. — VI. Bd. F. W. J. Schelling. 2 Thle. XXIII, 975 S. ℳ 18. [Bd. 1—6: ℳ 94.]

Faggi (Ad.), La filosofia dell' Inconsciente. Metafisica e morale. Contributo alla storia del Pessimismo. Firenze, Le Monnier. gr. 8°. IV, 208 p.

Grimm (Ed.), Zur Geschichte des Erkenntnissproblems. Von Bacon zu Hume. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XII, 596 S. ℳ 12.

Joly (H.), S. ob. I. A.

Koeber (Raph.), Repetitorium der Geschichte der Philosophie. Stuttgart, Conradi. gr. 8°. XI, 184 S. ℳ 2.60.

Lasswitz (Kurd), Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. 2 Bde. Hamburg. Voss. gr. 8°. XII, 518; VIII, 609 S. [Cplt. ℳ 40.]

Inhalt: 1. Die Erneuerung der Corpuscular-theorie. 2. Höhepunkt und Verfall der Corpuscular-theorie.

Das Werk, wenn auch die moderne Chemie leider nicht berücksichtigend, ist, abgesehen von dem kritischen Standpunkte des Verf. von eingreifender Bedeutung für die Geschichte der Philosophie und Physik. S. die Kritik von F. X. Pfeifer im ‚Philos. Jahrb.' III. Bd. (1890) S. 324 ff.

* Neumayr (Emman.), Theorie des Strebens nach Thomas. Eine Studie zur Geschichte der Psychologie. 2. Thle. Bozen. (Leipzig, Fock). gr. 8°. 44 u. 33 S. à ℳ 0,80.

Puglia (Ferd.), L'evoluzione nella storia dei sistemi filosofici italiani. Napoli, Anfossi.

* Rossi (Luigi), La storia della filosofia considerata come scienza a sè. Lucca. Canovetti.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Baeumker (Cl.), Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine histor-krit. Untersuchung. Münster i. W., Aschendorff. gr. 8°. XV. 436 S. ℳ 12.

Eine Frage von weittragendster Bedeutung für die gesammte philosophische Welterklärung sowie für die Theologie ist hier zum erstenmal in ihren verschiedenen Lösungsversuchen, welche sie in der hellenischen Philosophie erfahren, dargestellt. In seinen Ausführungen über die Sokratiker schliesst sich B. an Zeller an. Nach Vf., entsprechend der gewöhnlichen Ansicht, ist die platonische Materie der leere Raum. Rücksichtlich Aristoteles' stimmt er in wichtigen Punkten, namentlich in der Kritik des Begriffes der Materie, der Schrift Hertlings über ‚Materie und Form bei A.' zu. Zum Schlusse werden die Epikureer und Stoiker behandelt. Eingehendere Würdigungen und Kritiken der bedeutsamen Schrift geben Schanz in der Tübinger ‚Theol. Quartalschr.' 1890. S. 673 ff., Kern S. I. in der Innsbr. Quartalschr. 1891. S. 119 ff., Offner in der ‚Lit. Rundschau' 1891, 2. und 3. Adlhoch O. S. B. im ‚Phil. Jahrb.' 1891. S. 172 ff.

Bénard (Ch.), L'esthétique d'Aristote et de ses successeurs. Paris, Alcan. gr. 8°. 388 p. Fr. 5,10.

Bonhöffer (Adf.), Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie. Stuttgart, Enke. gr. 8°. VIII, 316 S. ℳ 10.

Brandt (Paul), Zur Entwickelung der Platonischen Lehre von den Seelentheilen. M.-Gladbach. (Leipzig, Fock.) gr. 4°. 35 S. ℳ 1,20.

*Cazac (H. P.), Polémique d'Aristote contre la théorie platonicienne des idées. Essai philosophique suivi d'éclaircissements sur quelques points du péripatétisme. Tarbes.

Besprochen von Picavet in ‚Revue philos.' 1890, II. p. 325 sqq.

Chiappelli (Al.), Sui frammenti e sulle dottrine di Melisso di Samo. Roma, tipografia della R. Accademia dei Lincei. 4°. 39 p.

Clemen (Carl), Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Studien und Vorarbeiten. Leipzig, Hinrichs. gr. 8°. VI. 158 S. ℳ 2,50.

Eucken (Rud.), S. ob. I. D.

*Fouillée (Alfr.), La philosophie de Platon. Tome II. Esthétique, morale et religion platonicienne. Paris, Hachette. 16°. Fr. 3.50.

*Göttsching (Joh.), Apollonius von Tyana. Berlin. (Leipzig, Fock.) gr. 8°. 126 S. ℳ 2.

*Günther (Paul), De ea, quae inter Timaeum et Lycophronem intercedit, ratione. Leipzig, Fock. gr. 8°. 74 S. ℳ 1,20.

Jensen (P.), Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien. Mit einem mytholog. Anhang und 3 Karten. Strassburg, Trübner. gr. 8°. XVI, 546 S. ℳ 40.

Luthe (W.), Die Erkenntnisslehre der Stoiker. Leipzig, Teubner gr. 8°. 46 S. ℳ 0,80.

*Larsen (Chr.), Studia critica in Plutarchi moralia. Kopenhagen, Hagerup. gr. 8°. 152 S. ℳ 3.

Marbach (Fr.), Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. Halle a. S., Pfeffer. VII, 80 S. ℳ 1,50.

Rabe (Hugo), De Theophrasti libris περὶ λέξεως. Bonn. (Leipzig, Fock.) gr. 8°. 48 S. ℳ 1,50.

Rodriguez-Navas y Carrasco (Man.), El alma según las escuelas filosóficas de la India. Madrid, Rubiños. 12°. 156 p. Pes. 1,25.

Rohde (Erwin), Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1. Hälfte. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8°. 294 S. ℳ 7.

*Rothlauf (B.). Die Physik Plato's. Eine Studie auf Grund seiner Werke. 2. Thl. München, Kellerer (1888). gr. 8°. 90 S. mit 1 Tfl. ℳ 1.

Schvarcz (Jul.), Kritik der Staatsformen des Aristoteles. Mit einem Anhange, enthaltend die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen. Eisenach, Bacmeister. Lex.-8°. V, 138 S. ℳ 3,60.

*Sorel (G.), Le procès de Socrate. Examen critique des thèses socratiques. Paris, Alcan. 12°. 396 p.

Eine interessante historisch-kritische Studie über die ethischen, religiösen und politischen Anschauungen Sokrates'. Recensirt in ‚Revue philos.' 1889, II. p. 653 sqq.

Susemihl (Franc.), De Theogoniae Orphicae forma antiquissima dissertatio. Gryphiswaldiae. (Berlin, Calvary & Co.) 4°. XXI S. ℳ 1,60.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Antoniades (B.), Die Staatslehre des Thomas ab Aquino. Leipzig, Robolsky. 8°. VI, 127 S. ℳ 2,50.

—, Entstehung und Verfassung des Staates nach Thomas v. Aquin. Kahla. (Leipzig, Robolsky.) gr. 8°. 37 S. ℳ 0,80.

Crolet, Doctrine philosophique de S. Thomas d'Aquin. Paris, Roger et Chernoviz. 12°. 400 p. Fr. 3.

Ein Auszug aus Stöckl's grösserem Werke: ‚Geschichte der Philosophie des Mittelalters' mit Ergänzungen.

*Franck (Ad.), La Kabbale ou La Philosophie religieuse des hébreux. Nouvelle édit. Paris, Hachette. 8°. Fr. 7,50.

Goitein (H.), Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie über die Behandlung der Theodicee in derselben bis auf Maimonides. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8°. VIII, 111 S. ℳ 2,40.

Lipperheide (Vict.), Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre. Eine kritische Abhandlung. München, Rieger. gr. 8°. III, 131 S. ℳ 3.

S. die Kritik von Bach im ‚Philos. Jahrb.' III. Bd. (1890) S. 422 f.

Löwenthal (Alb.), Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Literatur bei Arabern, Juden und Christen. 1. Thl. Berlin. (Königsberg i. Pr., Koch). gr. 8°. 35 S. ℳ 1,20.

Mauff (Bernh. M.), Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten ‚Deutschen Theologie'. Dargestellt unter vornehml. Berücksichtigung von Meister Eckhart. Jena. (Rudolstadt, Dabis). gr. 8°. 48 S. ℳ 0,80.

Sorrento O. Cap. (Bonavent. da), S. Bonaventura e la sua dottrina. Napoli. 8° XII, 100 p.

Spiegler (Jul. C.), Geschichte der Philosophie des Judenthums. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XIII, 309. ℳ 8.

Zorzoli (Emman.), La questione di S. Bonaventura: ‚De cognitionis humanae suprema ratione' commentata e difesa contro le rosminiane interpretazioni di S. Casara. Torino, tip. Salesiana. 16° 209 p.

Vertheidigung des hl. Bonav. gegen den Vorwurf des Ontologismus.

c) Zur neueren Philosophie.

Adam (Ch.), Philosophie de François Bacon. Paris, Alcan. 8°. 440 p. Fr. 7.

Barthélemy-Saint-Hilaire (J.), Étude sur François Bacon. Paris, Alcan. 16°. VIII. 204 p. Fr. 2,50.

Brunnhofer (Herm.), Giordano Bruno's Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prästabilirten Harmonie von Leibniz. Leipzig, Rauert und Rocco. 8°. 63 S. ℳ 1,20.

Dauriac (L.), Le réalisme de Reid. Paris, Alcan. 8°.

De Dominicis (S. F.), La seconda apostasia di Ausonio Franchi. Bergamo.

Fraser (A. Campbell), Locke. (Philosophical Classics for English readers). Edinburgh & London, W. Blackwood. X, 299 p.

Kappes (Matth.), Der ‚Common Sense' als Princip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten Thomas Reid. München. (Leipzig, Engelmann.) gr. 8°. 75 S. ℳ 2.

Liebscher (Hugo), Charron und sein Werk „De la Sagesse". Leipzig, Gräfe. gr. 8°. 65 S. ℳ 1,60.

Müller (Johs.), Der Begriff der sittlichen Unvollkommenheit bei Descartes und Spinoza. Leipzig, Akademische Buchhandlung (Faber). gr. 8°. 61 S. ℳ 2.

Nardi (Pietro de), Carattere della filosofia di Giovanni Locke e del sensismo in generale. Firenze, Cellini.

Schmidt (Conr.), Spinoza, ein Vorkämpfer der neuen Weltanschauung. Berlin, Rubenow. 8°. 16 S. ℳ 0,15.

Stein (Ludw.), Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie. Mit 19 ineditis aus dem Nachlass von Leibniz. Berlin, Reimer. gr. 8°. XVI, 362 S. ℳ 8.

* Tocco (Fel.), Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane. Firenze.

Wernigk (Ferd.), Leibniz' Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Systeme. Würzburg, Bucher. gr. 8°. III, 59 S. ℳ 0,60.

Zimmermann (Rob.), Leibniz bei Spinoza. Wien, Tempsky. Lex. 8°. 64 S. ℳ 1,20.

d) Zur neuesten Philosophie.

Barth (Paul), Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch. Leipzig, Reisland. gr. 8°. V, 149 S. ℳ 3.

Benzoni (Rob.), La filosofia ai nostri giorni. Studio storico-teoretico, Palermo, Amento.

—, Esposizione analitica del sistema di filosofia di Gugl. Wundt. Palermo, Amenta.

Böhringer (Ad.), Kants erkenntnisstheoretischer Idealismus. Leipzig, Fock. 4°. 86 S. ℳ 1,50.

Bösch (J. M.), Friedrich Albert Lange und sein „Standpunkt des Ideals." Frauenfeld, Huber. gr. 8°. 94 S. ℳ 2.

* Castro (José), Haeckel. Richet. Binet. Exposición y crítica. Sevilla, Diaz y Carballo. 16°. 172 p. Pes. 1,25.

Drews (Arth.), Ed. v. Hartmann's Philosophie und der Materialismus in der modernen Cultur. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. VIII, 109 S. ℳ 1.

Eibenschitz (J.), Schem Olam. Philosophisch-kabbalistische Abhandlungen und Briefe. Als Beitrag zur Geschichte der Eibenschitz'schen Kabbala, mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben von A. S. Weissmann. (In hebräischer Sprache). Wien, Lipper. 8°. III, 112 S. ℳ 1,50.

Falckenberg (Rich.), Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 30 S. ℳ 0,60.

Fester (Rich.), Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus. Stuttgart, Göschen. gr. 8°. X, 340 S. ℳ 5,50.

* Fouillée (Alfr.), La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau. Paris, Alcan. 8°. Fr. 3,75.

Frederichs, Ueber den Schelling'schen Freiheitsbegriff. S. ob. I. C. unter „Vorträge".

Friedrich (Wilh.), Ueber Lessings Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig, Mutze. gr. 8°. II, 114 S. ℳ 2.

Gisevius (Hub.), Kants Lehre etc. S. ob. II. B.

González (Raf.), La idea racional. Reflexiones sobre la filosofía moral de Spencer. Madrid, Ricardo Fé. 4°. 229 pag. Pes. 4,50.

Grosse (Ernst), Herbert Spencer's Lehre von dem Unerkennbaren. Leipzig, Veit & Co. gr. 8°. VI, 119 S. ℳ 3,20.

Hauffe (Gust.), Herder in seinen Ideen zur Philosophie und Geschichte der Menschheit. Borna, Jahnke. 8°. 127 S. ℳ 1,50.

Howard Collins (H.), Resumé de la philosophie de Herb. Spencer, précédé d'une préface de M. Herb. Spencer, et traduit de l'anglais par Varigny. Paris, Alcan. 8°. Fr. 10.

Janet (Paul), La philosophie de Lamennais. Paris, Alcan. 12°. 160 p. Fr. 2,50.

Klein (Max), Lotze's Lehre vom Sein und Geschehen in ihrem Verhältniss zur Lehre Herbarts. Berlin, Breitkreuz. gr. 8°. 93 S. ℳ 1,20.

König (Edm.), Die Entwickelung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant. 2. Thl. Leipzig, Wigand. gr. 8°. XII, 488 S. ℳ 8. [1. und 2. Thl.: ℳ 13.]

Koppelmann (Wilh.), Immanuel Kant und die Grundlagen der christlichen Religion. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8°. XII, 113 S. ℳ 1,80.

Krestoff (Kr.), Lotze's metaphysischer Seelenbegriff, Halle a. S. (Leipzig, Kössling.) gr. 8°. III, 83 S. ℳ 1.

Massonius (M.), Ueber Kant's transcendentale Aesthetik. Eine kritische Untersuchung. Leipzig, Fock. gr. 8°. XI, 178 S. ℳ 2,40.

Melzer (E.), Goethe's ethische Ansichten. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie unserer Dichterheroen. Neisse, Graveur. 8°. VII, 44 S. ℳ 0,50.

Schrecker (Ernst), Der Religionsbegriff bei Schleiermacher und seinen namhaftesten Nachfolgern, unter vornehml. Berücksichtigung derjenigen, bei welchen Hegel'sche und Neu-Kantische Einflüsse zu erkennen sind. Jena, Pohle. gr. 8°. VIII, 85 S. ℳ 1,20.

Stock (Otto), Kantianismus und Kriticismus. I. Das Problem der Kritik der reinen Vernunft, Stargard (Leipzig, Fock). 4°. 22 S. ℳ 1.

* Varigny (Henri de), Charles Darwin. Paris, Hachette. 16°. Fr. 1,25.

* Wahle (Rich.), Die Glückseligkeitslehre der „Ethik" des Spinoza. Wien, Tempsky. Lex.-8°. 44 S. ℳ 0,80.

S. die Kritik im ‚Philos. Jahrb.' III. Bd. (1890) H. 436 ff.

Wallace (W.), Life of Arthur Schopenhauer. London, Walter Scott. X, 217 p.

Windelband (Wilh.), Fichte's Idee des deutschen Staates. Rede. Freiburg i. Br., Mohr. gr. 8°. 31 S. ℳ 1.

Miscellen und Nachrichten.

Das Gefühl als Weltgrund. Nachdem die Vernunft, der Wille, die Phantasie als Weltprincipien fungirt haben, ist neuestens nun auch das Gefühl von F. von Feldegg als Weltgrund aufgestellt worden. Er führt aus: Weder kann das Subject aus dem Object abgeleitet werden, wie dies vom Materialismus geschieht, noch auch mit dem Idealismus das Object aus dem Subject. Beiden kommt vielmehr „Aseität", d. h. Unableitbarkeit zu. Das Object-Subject, welches uns im Selbstbewusstsein als Gefühl gegeben ist, bildet den Urgrund von Allem, den „Weltknoten", aus welchem sich einerseits die subjective Weltthatsache, andererseits die objective herausbildet, als worin der eigentliche Process besteht. Das Verhältniss, in welchem beide zu einander stehen, nennt er die Weltordnung, deren adäquater Ausdruck unser Gefühl ist, wesshalb er dies als ihr Fundament bezeichnet. Schopenhauer hat, indem er den Willen als Weltgrund aufstellte, das Weltproblem richtig gefasst, was nun Feldegg glaubt gelöst zu haben. Jenem war der Wille das Ding an sich; aber trotz aller Intimität des Willens zum Subjecte bleibt er immer selbst Object; bei Feldegg wird das Subject, das Bewusstsein, gewissermassen zum Ding an sich.[1])

Die Selbstverstümmelung von Thieren. Als ein besonderes Zeichen thierischer Intelligenz wurde es angesehen, dass manche derselben: Heuschrecken, Krebse, Insecten einen Theil ihres Körpers, ein Schwanzstück, einen Fuss, an dem man sie festhält, opfern, um das Leben zu retten. Jedermann sieht, dass solche Erscheinungen auch ohne Ueberlegung instinctmässig erfolgen können. Frédericq und Contejean haben aber sogar gezeigt, dass es sich nicht einmal um einen Instinct, sondern lediglich um Reflexbewegungen handelt. Ersterer bewies, dass die Reizung des betreffenden Körpertheils reflectorisch das Abbrechen bewirkt. Wenn z. B. eine Eidechse am Schwanze aufgehängt wird, so bricht sie ihn nicht ab, wenn jede Reibung dieses Gliedes sorg-

[1]) Das Gefühl als Fundament der Weltordnung Wien 1890. S. besonders S. 229 ff.

fältig vermieden wird. Contejean stellte folgende Versuche an. Er befestigte eine Heuschrecke an einem ihrer Füsse und verfolgte das Thier mit einem glühenden Eisen; aber es suchte sich nicht durch Amputation zu befreien. Näherte er aber das Eisen dem Fusse selbst, so brach sie ihn sofort ab. Desgleichen bricht die am Schwanze aufgehängte Eidechse ihn nur dann ab, wenn man das glühende Eisen dem Schwanze selbst nähert. Derselbe macht sehr starke reflectorische Krümmungen, indem er die Gestalt eines *S* annimmt; dadurch beginnt der Schwanz schon auf der convexen Seite zu brechen, durch krampfhafte Zuckungen wird der Bruch vollständig, und das Thier befreit. Als besonders schlagender Beweis gegen die Ueberlegung des Thieres dient der Umstand, dass geköpfte Eidechsen viel leichter zur Selbstverstümmelung gebracht werden können, als unversehrte. Bekannt ist ja, dass Reflexbewegungen nach Entfernung des Grosshirns intensiver sind. — Wenn also die Selbstverstümmelung von einem Gedanken der Zweckmässigkeit geleitet wird, so hat denselben derjenige gedacht, der ihre Organisation bestimmte.

Affe und Mensch. In einem Vortrage auf der Versammlung der deutschen anthropologischen Gesellschaft zu Münster 1890 entwickelt Professor Waldeyer, gestützt auf fortgesetztes gründliches Studium, die durchgreifenden Unterschiede zwischen dem Gehirn des Affen und des Menschen. Neben der beträchtlichen Grösse besitzt das menschliche Gehirn eine viel stärkere Entwickelung des Occipitallappens, und in Folge dessen verläuft die den Temporal- und Occipitallappen trennende Furche der Länge nach, während sie bei den anthropoiden Affen quergerichtet ist. Die beim Affen stark ausgeprägte „Affenspalte" ist beim Menschen bloss angedeutet. Der das Sprachcentrum darstellende Hirntheil ist beim Affen von einer die Gehirnwindungen unterbrechenden Furche durchsetzt, welche beim Menschen fehlt.

Ueber die Organisation und Ziele des höheren philosophischen Instituts an der Universität Löwen entnehmen wir der Eröffnungsrede des Präsidenten Prälat Mercier am 20. October 1890 folgende Einzelheiten. Die Schule wurde bekanntlich auf Veranlassung Leo XIII. durch den belgischen Episkopat in's Leben gerufen, um eine Fühlung der thomistischen Philosophie mit den neueren Wissenschaften herbeizuführen und besonders beanlagte junge Leute tiefer in die Philosophie des hl. Thomas einzuführen. Dieser Gedanke soll in folgender Weise realisirt werden.

Auf ausdrückliche Anordnung Leo XIII. war schon früher ein vierjähriger Cursus der Philosophie des hl. Thomas an der Universität eingerichtet worden. Derselbe wird wie bisher bestehen. Von nun an

aber werden sich daran alljährlich wissenschaftliche Curse in bestimmter Reihenfolge anschliessen. An die Kosmologie reihen sich Mathematik und Naturwissenschaften an. An die Psychologie biologische Wissenschaften. An die Kriteriologie Geschichte der Philosophie, insbesondere der griechischen und arabischen, als den Vorläufern der Scholastik. Mit der Moral- und Rechtsphilosophie verbinden sich die Socialwissenschaften. Diese Fächer sind nun auch zeitlich geschieden.

Im ersten Jahre wird Professor G. Miwart, der aus England berufen wurde, über Naturphilosophie als allgemeine Einleitung für Kosmologie, Psychologie und Kriteriologie lesen. Dr. De Dorlodat wird den Candidaten des Rechts über Kosmologie und allgemeine Metaphysik Vorträge halten. Mathematik und Naturwissenschaften werden theils in Conferenzen, theils in Lehrcursen vorgetragen werden von Gilbert, Mansion, Siebenaler, Henry, de la Vallée-Poussin, Pasquier und Van Biervliet, die theils der Universität schon angehören, theils neu berufen wurden. Nachdem Miwart seine Conferenzen beendigt hat, sollen Mathematik, Experimentalphysik und Chemie vorgetragen werden.

R. Forget wird auch eine wöchentliche Vorlesung über Dogmatik halten. Nur dieser Curs sowie der der allgemeinen Mathematik soll auch in den folgenden Jahren fortdauern, wo Psychologie und biologische Studien besonders betrieben werden sollen. Daran soll sich dann später die Theodicee, Geschichte der Philosophie, Aesthetik und Ethik mit den Socialwissenschaften anreihen. — Gewiss eine grossartige Anlage: möge derselben reichlicher Erfolg entsprechen.

Nekrolog.

Am 9. Juli vorigen Jahres starb zu Laeken bei Brüssel der durch seine Arbeiten auf philosophischem, apologetischem und theologischem Gebiete rühmlichst bekannte Alois van Weddingen. Geboren zu Löwen 18. August 1841, trat er nach Vollendung seiner Studien in den geistlichen Stand. In seiner Stellung als Aumônier am belgischen Hofe wusste er noch Musse zu einer ausgedehnten literarischen Thätigkeit zu finden. Leo XIII. ernannte ihn, in ehrender Anerkennung seiner Verdienste um die Förderung der christlichen Speculation in Belgien, zum Mitglied der römischen Akademie des hl. Thomas und hatte ihn auch zum Lehrer der thomistischen Philosophie an der Universität Löwen ausersehen, welche Ehre der Verstorbene aber mit Rücksicht auf die ihm anvertraute Erziehung der Kinder der Königlichen Familie ausschlagen zu müssen glaubte. Von seinen zahlreichen Werken seien folgende erwähnt: ‚Essai critique sur la philosophie de S. Anselme de

Cantorbéry' (1874); ‚De miraculo deque eius in christiana demonstratione usu et valore' (Doctordissertation. 1869.); ‚Apologétique fondamentale' (1875. Neun Auflagen); ferner Studien über die Encykliken Leo XIII. von der christl. Philosophie und der Ehe, über die Philosophie Albert's des Grossen. Von verschiedenen Zeitschriften, der ‚Revue générale', den ‚Annales de Philosophie chrétienne', der ‚Revue catholique', dem ‚Divus Thomas' war er Mitarbeiter. Auch unserem ‚Philos. Jahrb.' war er in Freundschaft zugethan, wie er überhaupt die literarischen Bestrebungen anderer Länder, besonders Deutschlands, mit aufmerksamem Blicke verfolgte. Der scholastischen Philosophie ergeben, verschmähte er es doch keineswegs, die neueren Erfindungen und exacten Wissenschaften zur Weiterbildung derselben zu verwenden. Sein letztes hervorragendes Werk bildet: ‚Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion'. (Bruxelles, 1889.) Eine Besprechung desselben findet sich im ‚Jahrbuch' 1891. S. 46 ff. — Er ruhe in Frieden!

Enthält die chemisch-physikalische Atomtheorie Widersprüche?

Von P. A. Linsmeier S. J. in Mariaschein (Böhmen).

Von einer Seite wird diese Frage mit aller Bestimmtheit bejaht, von einer anderen dagegen ebenso entschieden verneint. Auf die erste Seite stellt sich ein Werk der neuesten Zeit, das im ‚Jahrbuch' bereits eine kurze Besprechung gefunden hat.[1]) Dasselbe widmet der „Widerlegung des Atomismus" ein eigenes Capitel (S. 46—85). Seite 52 wird der Atomistik der harte Vorwurf gemacht, dass „sie nicht bloss einen Widerspruch in sich schliesst, sondern viele"; Seite 49 der kaum geringere, dass sie an Mängeln leide, „welche ihr sogar den Charakter der Hypothese streitig machen."

Diese so allgemein und schroff hingestellten Behauptungen sind verletzend für alle jene, welche diese Theorie lehren, und es sind deren nicht wenige an Hochschulen sowohl als an Mittelschulen. All' denen wird da unterschiedslos gesagt, dass sie eine Ansicht vortragen, welche viele Widersprüche enthält und nicht einmal den Werth einer Hypothese beanspruchen kann, also wissenschaftlich ganz werthlos ist — gewiss ein harter, ein verletzender Vorwurf für einen Lehrer.

Zweck dieses Aufsatzes ist es, die in jener „Widerlegung" behaupteten Widersprüche von der anderen Seite zu beleuchten.

Zunächst noch eine Vorbemerkung, wodurch die zur Sprache kommenden Punkte nach allen Seiten hin schärfer abgegrenzt werden. Die „Widerlegung" bezieht sich nicht bloss auf die chemisch-physikalische Atomtheorie, sondern auch auf deren verschiedene Ausbildungen durch die Mineralogen, Physiologen und neueren Philosophen.

[1]) Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin, von Dr. Mathias Schneid. 3. umgearbeitete Auflage. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1890. — Besprochen ist das Werk im ‚Jahrb.' III. Bd. (1890) S. 319 ff.

Hier soll aber, wie schon die Ueberschrift anzeigt, nur die streng chemisch-physikalische Atomtheorie berücksichtigt werden, und zwar, um den Fragepunkt noch genauer zu umschreiben, die Atomtheorie, wie sie sich in den gangbaren Lehr- und Handbüchern der Chemie und Physik vorzufinden pflegt. Diese letzte Einschränkung wird hinzugefügt, weil die Verfasser hier das chemische und physikalische Gebiet strenge einhalten, bei anderen Gelegenheiten erlauben sie sich wohl auch einmal einen Spaziergang auf philosophisches Gebiet. Wenn sie nun hiebei stolpern, so muss das jedem Einzelnen auf sein persönliches Schuldenconto geschrieben werden, Chemie und Physik kann man hiefür nicht verantwortlich machen.

Die erwähnte „Widerlegung" bespricht die einzelnen Widersprüche des Atomismus von S. 52—61.

Erster Widerspruch. „Als Grundlage nimmt der moderne Stoffatomismus Atome an, die geometrisch ausgedehnt, aber nicht theilbar sind. Er setzt der Theilbarkeit der Atome eine Grenze, kann aber dafür keinen Grund angeben. . . Die statuirte Untheilbarkeit und Unauflöslichkeit ist darum etwas rein Willkürliches." (S. 52.)

Findet sich nun dieser Widerspruch in der chemisch-physikalischen Atomhypothese vor?

Die Untheilbarkeit des Atoms kann eine absolute sein oder eine relative, welche nämlich ihren Grund nur in der Beschränktheit unserer Hilfsmittel hat. Wenn ein Widerspruch stattfindet, so trifft er nur die Behauptung einer absoluten Untheilbarkeit, die relative verwickelt in keinerlei Widerspruch. Nun berechtigen weder die Bedeutung des gebrauchten Wortes, noch die Erklärungen, mit welchen diese Hypothese in die Chemie und Physik eingeführt wurde, noch die Erklärungen, welche heutzutage in den chemischen und physikalischen Lehrbüchern über Atom und Atomtheorie gegeben werden, zu der Behauptung, dass Chemie und Physik ihrem Atom eine absolute Untheilbarkeit, welche mit einer gleichzeitigen räumlichen Ausdehnung unvereinbar ist, zuschreiben.

Die Bedeutung des Wortes ἄτομος ist nach dem griechischen Wörterbuch von Passow: „Unzerschneidbar, untheilbar, zu klein zum Zerschneiden, daher von Allem sehr Kleinen." Die lexikalische Bedeutung des Wortes weist auf eine relative Untheilbarkeit hin oder schliesst sie doch ganz und gar nicht aus. Es kommt also jetzt darauf an, in welchem Sinne das Wort von den Physikern und Chemikern gebraucht wird.

Dalton, welcher die atomistische Hypothese zuerst in der Chemie einbürgerte,[1]) führt sie in seinem Hauptwerke also ein: „Diese Beobachtungen[2]) haben stillschweigend zu dem allgemein angenommenen Schluss geführt, dass alle Körper von merklicher Grösse, ob flüssig oder fest, aus einer ungeheueren Anzahl von äusserst kleinen Theilchen oder Atomen der Materie bestehen, welche mit einander durch eine je nach den Umständen stärkere oder schwächere Anziehungskraft verbunden sind, die, als sie sich ihrer Trennung zu widersetzen strebt, sehr zweckmässig in diesem Sinne Anziehung der Cohäsion genannt wird.“ [3]) Eine Seite später heisst es: „Wir können daher schliessen, dass die letzten Theilchen aller homogenen Stoffe völlig gleich in Gewicht, Gestalt u. s. w. sind. Mit anderen Worten, jedes Atom Wasser ist gleich jedem anderen Atom Wasser; jedes Atom Wasserstoff ist gleich jedem anderen Atom Wasserstoff u. s. w.“ (S. 15.) Allein schon der Ausdruck: „Atom Wasser“ zeigt, dass Dalton mit dem Wort Atom nicht den Begriff einer absoluten Untheilbarkeit verband, denn anderweitig (S. 17) behauptet er ja, dasselbe sei aus je einem „elementaren Atom“ Wasserstoff und Sauerstoff zusammengesetzt.

Seite 16 steht folgende Bemerkung: „Die chemische Synthese und Analyse geht nicht weiter, als bis zur Trennung der Atome und ihrer Wiedervereinigung. . . . Alle Aenderungen, welche wir her-

---

[1]) Dalton pflegt in der chemischen und physikalischen Literatur als der Begründer der chemisch-physikalischen Atomtheorie angegeben zu werden. Eine atomistische Hypothese gab es schon vor ihm, schon im Alterthum, dieselbe wurde aber hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich, durch rein philosophische Speculationen ausgebildet und begründet; die specifisch chemische und physikalische Begründung und Ausbildung begann erst mit Dalton. Die geringfügigen physikalischen Erklärungen über Aggregatzustände, welche vor Dalton schon da waren und welche von diesem auch erwähnt werden, können, was Güte betrifft, gar nicht in Vergleich kommen mit der Erklärung der constanten Gewichtsverhältnisse durch Dalton, welche besonders mit ihrer nachherigen Ausdehnung auf die multiplen Proportionen durch Wollaston heute noch zu den besten und vollendetsten zählt, welche die Atomtheorie bietet, und deshalb ein Hauptgrund für deren Annahme auch heute noch ist. Der grosse Vorzug dieser Erklärung besteht darin, dass man klar einsieht, wie die zu erklärende Gesetzmässigkeit a) mit Nothwendigkeit und b) in genauer Uebereinstimmung mit den messenden Versuchen aus der Hypothese fliesst; die Erklärung der Aggregatzustände stand diesbezüglich weit zurück.

[2]) Dieselben betreffen die drei Aggregatzustände, speciell die des Wassers.

[3]) Ostwald's Classiker der exacten Wissenschaften. No. 3. S. 14.

vorbringen können, bestehen in der Trennung von Atomen, welche vorher im Zustande der Cohäsion oder Verbindung waren, und in der Vereinigung solcher, welche vorher getrennt waren."

Aus diesen Erklärungen, womit Dalton die atomistische Hypothese in die Chemie einführte, wird man vergeblich eine absolute Untheilbarkeit der Atome herauszulesen suchen, dieselben decken sich vielmehr unbestreitbar mit der Annahme relativ untheilbarer Atome. Aber nicht einmal die relative Untheilbarkeit wird in den Vordergrund gestellt; da steht zunächst ein thatsächliches Getheiltsein der Materie in „äusserst kleine Theile" und dann die unveränderliche Gleichheit des Gewichtes dieser kleinsten Theilchen, welche einem und demselben Körper, ob einfachem oder zusammengesetztem, angehören. Hieraus ist die Unveränderlichkeit der Atome bei allen chemischen Veränderungen oder deren Untheilbarkeit erst gefolgert worden. Dieselbe darf daher nie in einer Weise erklärt werden, dass über die durch das Gleichbleiben des Gewichtes gesteckten Grenzen hinausgegangen würde; die absolute Untheilbarkeit geht jedoch darüber hinaus. Der erste namhafte Physiker, welcher öffentlich für die neubegründete Atomtheorie eintrat, war Ampère; es geschah in einem 1814 veröffentlichten Briefe an den Chemiker Grafen Berthollet. Darin nennt er Molekel, was der jetzige Sprachgebrauch Atom nennt.[1]) ‚Molecula' ist aber das Verkleinerungswort von ‚moles', bedeutet demnach eine ‚kleine Masse', was genau dasselbe ist wie Dalton's „äusserst kleine Theilchen" und ebensowenig die Vorstellung absolut untheilbarer Atome andeutet.

Diese einmal eingebürgerten Vorstellungen über die Atome haben sich bis jetzt in den chemischen und physikalischen Lehrbüchern erhalten. „Die Unwandelbarkeit der chemischen Elemente," so heisst es in einem der angesehensten Lehrbücher der Chemie,[2]) „beweist auch nur, dass die von der Chemie angenommenen kleinsten Theilchen durch die uns zu Gebote stehenden Mittel nicht weiter getheilt werden können. Nur in diesem Sinne dürfen dieselben Atome genannt werden." Diese Erklärung lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.

---

[1]) Ostwald's Klassiker. No. 8. S. 23 f. und S. 49 Anmerkung 15.

[2]) Graham-Otto's Ausführliches Lehrbuch der Chemie. 3. Aufl. Bd. I. Abthl. 2. S. 72. (Braunschweig, Vieweg. 1885.)

In ähnlicher Weise heben viele Lehrbücher der Chemie und Physik ganz ausdrücklich hervor, dass den Atomen nicht eine absolute, sondern nur eine relative Untheilbarkeit beigelegt werde. Viele Lehrbücher erklären das zwar nicht ausdrücklich, aber man kann ihnen desswegen nicht die Annahme absolut untheilbarer Atome unterschieben. Denn es ist schon überhaupt nicht zulässig, eine an sich unbestimmte Aeusserung eines Schriftstellers gerade so zu deuten, dass er in einen Widerspruch verwickelt wird, so lange auch eine andere, widerspruchslose Deutung möglich ist. Dann lässt sich aber hier noch insbesondere bemerken, dass man, auf streng chemischem und physikalischem Boden verbleibend, zu absolut untheilbaren Atomen gar nicht kommt, diese sind vielmehr das Product specifisch philosophischer Speculationen. Ob es ein Lehrbuch gibt, das ausdrücklich für absolut untheilbare Atome eintritt, ist mir unbekannt; wenn ein solches besteht, dann muss man dem Verfasser persönlich wegen seines misslungenen Philosophems Vorwürfe machen, der Physik oder Chemie kann man sie nicht machen.

Aber „man setzt der Theilbarkeit der Atome eine Grenze, kann jedoch keinen Grund dafür angeben. . . . Die statuirte Untheilbarkeit ist etwas rein Willkürliches."

Relativ untheilbare Atome hat man nicht ohne Grund angenommen, derselbe fällt zusammen mit dem Grund, dessentwegen die Atomhypothese überhaupt in Aufnahme gekommen ist. Letzteres geschah zunächst desswegen, weil aus dieser Annahme das wichtige Gesetz der constanten Gewichtsverhältnisse (Dalton) und das der multiplen Proportionen (Wollaston) in vollkommen befriedigender Weise erklärt werden, indem sich diese beobachteten Gesetzmässigkeiten mit Genauigkeit und Naturnothwendigkeit aus der Hypothese ergeben. Unumgänglich nothwendig hiezu ist aber, dass z. B. alle Wasserstoffatome unter sich gleich schwer sind und bleiben, ebenso alle Sauerstoffatome unter sich gleich schwer, aber (rund) 16mal schwerer als die Wasserstoffatome; ebenso jedes einzelne Chloratom 35,5mal schwerer als das Wasserstoffatom u. s. w. Dieser Anforderung wird genügt durch die Annahme einer relativen Untheilbarkeit der Atome. Dieselbe ist demnach nicht unbegründet, nicht eine reine Willkürlichkeit oder aber man muss die ganze Atomhypothese etwas rein Willkürliches nennen. In weiterer Folge muss aber dann auch behauptet werden, dass die verschiedenen Annahmen, welche bei Entzifferung einer Geheimschrift (auch der Hieroglyphen

und Keilinschriften) gemacht werden oder wurden, reine Willkürlichkeiten sind; dass ebenso die einzelnen Bestandtheile der ehemaligen Coppernicanischen Hypothese reine Willkürlichkeiten waren. Damit ist aber doch weit übers Ziel geschossen.

Nach all' dem Gesagten kann man ruhig behaupten, dass der erste hingestellte Widerspruch die chemisch-physikalische Atomtheorie der Lehrbücher nicht trifft.

In neuerer Zeit wird immer häufiger die Vermuthung ausgesprochen, es möchten etwa die Atome der heutigen Chemie noch weiter zusammengesetzt sein, vielleicht allesammt aus sogenannten Uratomen eines nnd desselben Stoffes, etwa des hypothetischen Lichtäthers. Aehnliche Vermuthungen sind seit Dalton schon öfters ausgesprochen worden; durch die Spectra der Elemente, deren Linienreichthum nach den neuesten Forschungen ein überraschend grosser ist, ebenso durch die Studien über die periodischen Reihen der chemischen Elemente werden diese Vermuthungen wieder recht nahe gelegt.

Wird aber nicht mit diesen Meinungen „die Hauptlehre des Systems, die Untheilbarheit der Atome, aufgegeben"? — wie die „Widerlegung" S. 53 von ähnlichen Anschauungen des P. Dressel behauptet.

Um einem leeren Wortstreit zu entgehen, braucht nur daran erinnert zu werden, dass Dalton selbst nicht die Untheilbarkeit der Atome an und für sich, sondern die Unwandelbarkeit ihres Gewichtes bei allen chemischen Veränderungen in den Vordergrund gestellt hat. Dieser Forderung wird aber nicht bloss dann genügt, wenn das chemische Atom nur ein einziges Theilchen stetiger Materie ist, sondern auch dann, wenn es aus 2, 3, . . . n noch kleineren unter sich getrennten Theilchen besteht, nur muss das chemische Atom eines und desselben Elementes bei allen Umwandlungen immer gleichviel (unter sich gleich schwere) Uratome enthalten. Diese Weiterbildung schliesst sich ganz ungezwungen und ohne allen Widerspruch an die Vorstellungen Dalton's und der Chemiker nach ihm, bis auf die heutigen herab, an.

Ganz ähnliche Weiterbildungen sind in der Geschichte der Chemie nicht unbekannt. Vor Davy hat man Kali, Natron und andere Alkalien für Elemente gehalten; dieser Forscher zeigte, dass sie Verbindungen eines metallischen Körpers mit Sauerstoff sind. Lange hielt man dafür, dass die elementaren Gase Wasserstoff, Sauerstoff,

Chlor u. s. w. eine Anhäufung von Atomen seien; die fortschreitende Forschung drängte zur Annahme, dass diese vermeintlichen Atome eigentlich schon Molekel sind und wenigstens aus zwei getrennten Theilchen oder Atomen bestehen. Auf der entgegengesetzten Seite hat die chemische Forschung dahin geführt, dass man in jüngster Zeit Molekel verschiedener Grade unterscheidet. Man denkt sich nämlich, dass 2, 3 oder mehr einfache Molekel (z. B. Wasser H_2O) zu einem innigeren Complex, zu einer Molekel höherer Ordnung ($2\,H_2O$ oder $n\,H_2O$) zusammentreten. Wie bei den gasigen Elementen zwei gleichartige Atome zu einer Molekel sich vereinigen können, so ist es auch möglich, dass zwei oder mehr gleichartige Molekel zusammentreten, um eine einzige grössere Molekel zu bilden.

Die letztgenannte Fortbildung der Atomhypothese ist bereits in vollem Gang, die in Richtung der Uratome hat aber nur erst Speculationen aufzuweisen, welche dem Experiment vorausgeeilt sind; über ihren Werth oder Unwerth kann erst die Zukunft entscheiden. Am ehesten dürften in der Spectralanalyse Anhaltspunkte gefunden werden, um in dieser Frage vorwärts zu kommen, ohne den specifisch chemisch-physikalischen Boden zu verlassen, d. h. so zu speculiren, dass die Resultate der Speculation durch nebenhergehende Versuche irgendwie geprüft oder controlirt werden können.

Um einem naheliegenden Einwand vorzubeugen, noch folgende Bemerkung. Die Systematik würde verlangen, vor Allem den Begriff des Atoms und der Molekel allseitig zu vollenden und festzustellen. Aber die Systematik kann erst dann zur Geltung kommen, wenn die Forschung auf dem fraglichen Gebiete zu einem gewissen Abschluss gekommen ist; denn die Forschung hat sich wohl nur selten einmal, die naturwissenschaftliche vielleicht nie, gerade in der Reihenfolge entwickelt, in welcher man hinterher die Einzelheiten anordnete. So muss man auch hier abwarten, bis die Forschung in den Gebieten, über welche sich die atomistische Hypothese ausbreitet, zu einem gewissen Abschluss gekommen sein wird; dann erst werden auch die Vorstellungen über Atome und Molekel eine verhältnissmässige Vollständigkeit erreicht haben.

Zweiter Widerspruch. „Während die antiken Atomisten eine ‚juxtapositio' der Atome annehmen, lassen viele jetzige Anhänger der Lehre die Atome sich gegenseitig durchdringen. Aber die Atome sind ausgedehnt und unauflöslich und nehmen folglich einen Raum ein. Wie kann man da von einem Durchdringen reden? Eine

solche Durchdringung ist nur denkbar, wenn wenigstens immer zwei Atome denselben Raum einnehmen, aber dies ist nur möglich mit Aufhebung aller Resistenzkraft. Die Impenetrabilität wird aber gerade von den jetzigen Atomisten als eine wesentliche Eigenschaft der Atome erklärt, ohne die das Atom gar nicht zu begreifen ist.“ (S. 53.)

Behauptet die chemisch-physikalische Atomtheorie eine gegenseitige Durchdringung der Atome?

Dalton spricht sich in ganz deutlicher Weise für die Nebeneinanderlagerung der Atome in der Molekel aus. Er stellt die verschiedenen Molekel durch verschiedene Figuren dar, worin er die Atome nebeneinander, nicht ineinander zeichnet, im Ganzen 17 Figuren für Verbindungen von 2 bis 7 Atomen zu einer Molekel. Die Erklärung, welche er den Figuren beigibt, ist diese. „Die Elemente oder Atome solcher Stoffe, welche wir gegenwärtig als einfach ansehen, sind durch kleine Kreise mit einem Unterscheidungsmerkmal bezeichnet; und die Verbindungen bestehen in der Nebeneinanderstellung zweier oder mehrerer derselben.“[1])

Gleichzeitig mit Dalton spricht Wollaston die Ansicht aus, dass wir bei fortschreitender Entwicklung „genöthigt sein werden, uns eine geometrische Vorstellung ihrer[2]) relativen Anordnung in allen drei Dimensionen des körperlichen Raumes zu bilden“. Er verbreitet sich dann noch weiter darüber, wie die räumliche Anordnung der Atome in verschiedenen Molekeln gedacht werden könnte. (Ebendas. S. 25, 26.)

Auch die heutigen Chemiker denken sich die Atome in der Molekel neben einander und nicht einander durchdringend. Dafür spricht deutlich die weitläufige Behandlung der sogenannten Atomverkettung und die Aufstellung der Structurformeln. Wenn hiebei die genauere räumliche Anordnung noch offene Frage blieb, so zeigen neueste Bestrebungen immer mehr Aussicht, dass auch hierüber zuverlässigere Vorstellungen gewonnen werden können. Hierbei wird die Nebeneinanderlagerung mit ausdrücklichen Worten behauptet und durch stereometrische Figuren verdeutlicht.

Die Physiker widersprechen den Chemikern hierin nicht, auch sie stellen sich die Atome einer Molekel nicht ineinander, sondern nebeneinander gelagert vor. Beleg hiefür ist z. B. die Erklärung

[1]) Ostwald's Klassiker No. 3. S. 18. Die Figurentafel ist am Ende des Heftchens.

[2]) Der ‚elementaren Atome'.

der Elektrolyse, sowohl die ältere nach Grotthus, als auch die jetzt übliche, welche von Clausius herrührt. Andere Belege hiefür finden sich in der mechanischen Wärmetheorie. Daselbst unterscheidet man zwischen den Bewegungen, welche die Molekel als Ganzes macht, und den Eigenbewegungen der Atome in der Molekel; diese letzteren setzen aber eine Nebeneinanderlagerung der Atome voraus.[1]) Auf die Schwingungen der Atome einer Molekel führt man auch die Linienspectra der Gase und Dämpfe als auf ihre Ursache zurück. (a. a. O. 610.) Es soll hiermit nicht gesagt sein, dass diese Erklärungen schon vollendet und allseitig befriedigend sind, sie wurden nur erwähnt, um zu zeigen, dass sich die Physiker die Atome in der Molekel nebeneinander gelagert vorstellen.

Da nun die chemisch-physikalische Atomtheorie eine gegenseitige Durchdringung der Atome nicht behauptet, so findet sich auch der zweite behauptete Widerspruch in ihr nicht vor.

Die „Widerlegung" bringt hierauf (S. 55) einige Stellen aus Atomisten, worin sich dieselben eine etwas poetische und phantasiereiche Sprache erlauben. Ich will diese Aeusserungen selbst nicht in Schutz nehmen, aber hervorgehoben muss werden, dass es keine ritterliche Kampfesweise und auch logisch unstatthaft ist, wegen ungeschickter Aeusserungen und misslungener Vergleiche einzelner Atomisten ganz allgemein von „Fabeln der Atomistik" zu sprechen, „welche im Namen der exacten Forschung geglaubt werden sollen." (S. 56.) Die chemisch-physikalische Atomtheorie der Lehrbücher kennt derlei Fabeln nicht. Uebrigens würde es auch keinem der citirten Schriftsteller einfallen, jene Auswüchse der Phantasie als ein Product der exacten Forschung hinzustellen. In dem, wie mir scheint schroffsten Citat wird ausdrücklich beigefügt: „. . um in einem etwas unzarten, aber anschaulichen Bilde zu reden."

Der dritte Widerspruch, welchen die Atomtheorie enthalten soll, liegt darin, dass sie „den Atomen eine ‚actio in distans' beilegen muss; das aber ist etwas Widersinniges und Absurdes." (S. 56.)

Physiker und Chemiker sind sich dessen sehr gut bewusst, dass die Fernwirkung eine gewichtige Schwierigkeit der Atomtheorie ist, sie halten aber dieselbe nur für einen unaufgeklärten Punkt oder für eine stark fühlbare Lücke und nicht für eine an sich unlösliche Schwierigkeit, welche einem Widerspruch gleichkäme und die Un-

[1]) Mousson, Physik II. S. 93 und 99.

möglichkeit der Atomtheorie und ihre Verwerflichkeit zur nothwendigen Folge hätte. Grund ihrer Zuversicht ist, dass bei der allgemeinen Massenanziehung genau dieselbe Schwierigkeit vorliegt; sie ist hier sogar noch gesteigert wegen der grossen Abstände, welche z. B. schon in unserem Sonnensystem ganz ungeheuere sind im Vergleich zu denen der Molekel.

Die Massenanziehung[1]) ist eine Thatsache, welche durch die Umläufe der Monde um die Planeten, der Planeten um die Sonne, durch zahlreiche und verschiedenartige Versuche mehrerer Forscher (Maskelyne, Cavendish, Reich, Cornu, Jolly u. s. w.) sicher gestellt ist. In dem Versuch von Cavendish zogen sich zwei Metallkugeln an; es würden sich auch ihre Hälften, ihre 3, 10, 100, . . . n^{ten} Theile angezogen haben, freilich um so schwächer, je geringer die Massen sind. Diese Abnahme lässt sich übrigens wieder durch grössere Annäherung vermindern. Mit den unbestimmten n^{ten} Theilchen kann man aber bis zu den hypothetischen Molekeln und Atomen gelangen. Oder wo und warum sollte früher eine Grenze gesetzt sein? Es ist immerhin möglich, dass die Molecularanziehung, wie es hier nahegelegt wird, nur ein specieller Fall der allgemeinen Massenanziehung ist, und dass Newton's Gravitationsgesetz nur eine Näherungsformel ist, verwendbar bei grösseren Entfernungen der Massen, während das allgemeinere Gesetz, welches alle, auch die moleculare Anziehung beherrscht, noch unbekannt ist.

Es wurden seit Newton bis in die neueste Zeit viele Versuche gemacht, die Gravitation zu erklären, bisher aber ohne Erfolg: die Allgemeinheit der Physiker verhält sich ablehnend gegen alle, wie die physikalischen Lehrbücher zeigen. Wenn nun diese Anziehung, welche augenfällige Thatsache ist, noch immer Räthsel bleibt, kann man es dem Physiker übel deuten, dass er die Anziehung der hypothetischen Atome und Molekel nicht zu erklären vermag? Jene Versuche wurden schon vor zwei Jahrhunderten begonnen, nach zeitweiligen Unterbrechungen immer wieder aufgenommen und bis in die Gegenwart fortgeführt; die chemisch-physikalische Atomtheorie ist erst am Beginn dieses Jahrhunderts begründet worden.

---

[1]) Das Wort „Anziehung" sagt mehr als der sicher erkannten Thatsache entspricht; diese zeigt nur ein augenfälliges Streben der Körpermassen, sich einander zu nähern, nicht mehr. Der allgemeine Sprachgebrauch hat aber für jenen Ausdruck entschieden.

Der Physiker hat gar nicht nöthig, sich auf das endlose und unwirthliche Gebiet der hieher bezüglichen Streitfragen und Meinungsverschiedenheiten zu begeben, der Hinweis auf die Massenanziehung genügt zu seiner vorläufigen Deckung: was bei den grossen Massen der Himmelskörper und den kleinen Massen der Experimentatoren augenfällige Thatsache ist, das wird man umsonst bei den noch kleineren Atomen als Widerspruch hinzustellen versuchen.

Stellen sich die Physiker den Raum zwischen den Atomen und Molekeln absolut leer vor? — Nein, sie nehmen an, dass derselbe ebenso mit Aether erfüllt sei, wie die grossen Räume zwischen den Weltkörpern. Gegenwärtig denkt man sich diesen Aether wohl meist atomistisch und in steter Bewegung. Es ist nicht einzusehen, warum bewegte Aetheratome nicht auch ohne ‚actio in distans' Energie von Molekel zu Molekel übertragen könnten. Im bekannten elektrischen Glockenspiel wird ja auch elektrische Energie durch hin- und hergehende Kügelchen von einem Glöckchen zum anderen übertragen. — Sollte sich übrigens einmal herausstellen, dass man nur mit einem stetigen Aether das Auskommen finden kann, dann werden die Physiker diesen in ihre Hypothese aufnehmen. Die Aetherhypothese ist, nebenbei gesagt, auf streng physikalischem und chemischem Boden noch sehr wenig entwickelt; die Speculation hat sich zwar schon viel damit abgegeben, aber so lange nicht Versuche prüfend nebenhergehen, kann den Speculationen ein höherer Werth nicht beigelegt werden, sie sind Vermuthungen und Annahmen einzelner Physiker und Chemiker, aber keine chemisch-physikalischen Hypothesen oder Theorien.

Aber mit dem stetigen Aether verliessen ja die Atomisten die Fundamentallehre der Hypothese! Die Physiker und Chemiker halten die Hypothese nicht um ihrer selbst willen fest, sondern um der Wahrheit näher zu kommen; führt sie einmal das Suchen nach der Wahrheit auf andere Wege, so werden sie dieselben gehen. Uebertriebene Consequenzmacherei kann in der Naturforschung ebenso zu Irrungen führen, wie summa justitia oft auch summa injustitia werden kann.

Der vierte Widerspruch. Unter n. 4. werden S. 58 und 59 zunächst Widersprüche hervorgehoben, welche sich im dynamischen Atomismus vorfinden; derselbe steht nicht mehr auf streng chemisch-physikalischem Boden, er ist Product wesentlich philosophischer

Speculationen und liegt somit ausser den Grenzen, die für diesen Aufsatz gezogen wurden. Die Nummer wird aber mit allgemeineren Behauptungen abgeschlossen, welche einen harten Vorwurf gegen jede, auch die streng chemisch-physikalische Atomtheorie enthalten; diese müssen berücksichtigt werden.

S. 60 wird gesagt, „dass die Atomistik mit der Empirie in grellen Widerspruch tritt, indem sie die Sinnestäuschung zum Princip macht. . . . Damit aber tritt die Naturwissenschaft mit sich selber in Widerspruch; denn gerade sie ist es, die so viel auf den Augenschein hält und die nichts annehmen will, was sich nicht handgreiflich aufzeigen lässt. Hier macht sie das pure Gegentheil zum Princip. Augen und Sinne müssen geleugnet werden, wenn die Atome etwas erklären sollen. Damit aber entzieht sie sich selber den Boden, denn ohne die Wahrheit der Erfahrung ist die Naturwissenschaft dahin."

Der Vorwurf ist täuschend, er verliert aber seinen Schein, wenn man sich an die Streitigkeiten über die Coppernicanische Hypothese zurückerinnert. Auch zu Galilei's Zeiten wurde auf dieses Argument mit grosser Zuversicht gepocht. „Augen und Sinne" müssen geleugnet werden, hiess es auch damals, wenn die Erde sich bewegt und die Sonne stille steht. „Diese Art zu philosophiren," so gibt Galilei[1]) den Einwurf seiner Gegner, „führt zum völligen Umsturz der gesammten Naturphilosophie[2]) und bringt das Weltall in gänzliche Verwirrung."

S. 236 wird die Beweisführung eines Anticoppernicaners auszugsweise also gegeben. „Wenn man die Meinung des Coppernicus annimmt, dann wird ein Kriterium der Naturphilosophie entweder ganz aufgegeben oder doch gewaltig erschüttert. Alle Philosophenschulen haben die Ueberzeugung, dass die Sinne und die Erfahrung uns beim Philosophieren Führer sind: nach der Coppernicanischen Hypothese aber werden die Sinne glänzend getäuscht. Handgreiflich hat man's vor Augen, dass die schweren Körper genau vertical niederfallen und nicht im geringsten von der geraden Linie abweichen:

---

[1]) Galilei Systema cosmicum. Lugduni Batavorum. 1699. p. 29.

[2]) Naturphilosophie und Naturlehre deckten sich damals noch vielfach; was nicht rein Experiment, Beobachtung oder Rechnung war, wurde auch so ziemlich zur Naturphilosophie gezählt. Auch Newton betitelt sein berühmtes ganz der Astronomie und Physik gewidmetes Werk: Philosophiae naturalis principia mathematica.

aber nach der Coppernicanischen Lehre wird der Gesichtssinn in dieser so offen daliegenden Sache getäuscht und diese Bewegung ist nicht eine geradlinige, sondern zusammengesetzt aus einer geradlinigen und kreisförmigen."

Und wiederum S. 243: „Aus dieser Meinung folgt nothwendig, dass man den Sinnen misstrauen muss, weil sie nämlich ganz und gar der Täuschung unterworfen oder unfähig sind, richtig wahrzunehmen, und dies selbst dann, wenn über allernächste Sinnesobjecte zu entscheiden ist. Welche Wahrheit könnten wir wohl mit einer Fähigkeit zu erlangen hoffen, die so sehr der Täuschung unterworfen ist."

Noch zwei Jahrzehnte nach der ersten Veröffentlichung des ‚Systema cosmicum' (1632) führte selbst ein Fachmann, Riccioli (1651), die vermeintliche Sinnestäuschung als eine unübersteigliche Schwierigkeit gegen die Coppernicanische Hypothese in's Feld. Näheres hierüber wurde schon früher einmal[1]) mitgetheilt.

Der Ausdruck Sinnestäuschung kann durch seine wörtliche Bedeutung leicht irre führen; nicht die Sinne sind es, welche täuschen oder getäuscht werden, sondern das die Sinneswahrnehmung begleitende Urtheil geht irre. Unser Sinneseindruck unterscheidet sich gar nicht von dem, welchen Aristoteles, Ptolomäus und alle späteren Anticoppernicaner empfingen, unser Urtheil aber ist ein anderes geworden, im Urtheil war also auch der Fehler; dieses berücksichtigte nur den unmittelbaren Sinneseindruck allein und nicht auch noch andere zugehörige Thatsachen.

In ältester Zeit hielt man die Erde für ein ebenes Stück Land das auf dem Wasser schwimmt; erst als man zahlreichere Beobachtungen gesammelt hatte, kam man zu dem unausweichlichen Schluss, dass die Erde eine Kugel ist, welche frei im Weltraume schwebt. Lange Zeit glaubte man nun wieder, sie schwebe in Mitte des Weltalls ohne alle Bewegung und die Gestirne umkreisen sie. Als sich die Beobachtungen noch weiter vermehrt und vervollkommnet hatten, da drängte das Studium eben dieser Thatsachen immer unausweichlicher zur Ansicht, dass die Erde nicht ruhe, sondern eine Doppelbewegung habe, eine um ihre Axe und eine um die Sonne. Ueberhaupt zeigt die Geschichte der Astronomie: je mehr Erfahrungsthatsachen zur Urtheilsbildung herangezogen wurden, um so richtiger

[1]) Philos. Jahrb. IV. Bd. (1891) S. 1 ff.

und vollkommener wurden die Vorstellungen über das Weltgebäude. Man lese die Werke des Coppernicus, Kepler, Galilei, Newton und vergleiche sie mit den Werken der entgegenstehenden Peripatetiker; man wird alsbald finden, dass jene nicht weniger, sondern viel mehr Beobachtungsthatsachen gekannt und bei der Urtheilsbildung berücksichtigt haben, als diese ihre Gegner.

Ganz ebenso verhält es sich nun auch bei der Atomtheorie. Man lese nur ein Lehrbuch der theoretischen Chemie oder der Physik; wo immer von Atomtheorie oder deren Verzweigungen die Rede ist, da wird das Urtheil stets an Thatsachen angelehnt und zwar in einem weit ausgedehnteren Masse, als in der Naturphilosophie geschieht. Jenen eine Verleugnung der Sinne vorwerfen, heisst selbst die Augen vor der Wirklichkeit verschliessen.

Also nochmals: Die Chemiker und Physiker verleugnen nicht „Augen und Sinne", wenn sie die Atomtheorie aufstellen und vertreten, sie berücksichtigen im Gegentheil ein viel reicheres Beobachtungsmaterial als ihre Gegner zur Bildung des verwerfenden Urtheiles.

Schluss. Wenn, wie es doch wahrscheinlich ist, die vier näher erörterten Widersprüche die triftigsten sind von den behaupteten vielen, dann dürfte es wohl nicht voreilig sein, die in der Ueberschrift gestellte Frage, insofern sie die in den chemischen und physikalischen Lehrbüchern vertretene Atomtheorie betrifft, kurzweg mit Nein zu beantworten.

Mit diesem Nein ist aber nicht gesagt, dass die Atomtheorie keine Schwierigkeiten, Lücken, Dunkelheiten u. s. w. mehr habe; sie ist noch immer nicht sicher erkannte Thatsache, wie etwa das heliocentrische Weltsystem, sie ist nur Hypothese und wird es auf vorläufig noch unabsehbare Zeit auch bleiben. Aber das kann mit Zuversicht behauptet werden, dass dieselbe keine Schwierigkeit enthält, die an Gewicht jener gleichkäme, welche noch zur Zeit der ersten Verurtheilung Galilei's (1616) gegen die Coppernicanische Hypothese sprach; es war das die aus dem falschen Trägheitsbegriff der alten Physik abgeleitete Schwierigkeit (eigentlich eine Gruppe von Schwierigkeiten), welche Galilei erst 1632 löste.[1]) Ferner kann bemerkt werden, dass sich die Atomtheorie seit Dalton stetig und ohne Verkünstelung weiter entwickelt hat; dass die Zahl und Güte

[1]) Vergl. ‚Natur und Offenbarung' 1890. Bd. 36. S. 133 ff.

ihrer Erklärungen stetig zugenommen, wie die Geschichte der Physik und besonders die der Chemie zeigt; dass sie seit Dalton viele Forscher zu zahlreichen neuen Versuchen angeregt hat und immer noch anregt, wie die Fachzeitschriften alljährlich beweisen; dass in dieser Frage eine zweite Hypothese, welche ebenfalls zu neuen Versuchen anregte, gar nicht besteht; dass endlich trotz der unzähligen chemischen und physikalischen Versuche, von denen sie berührt wird, noch kein einziger auftauchte, welcher mit ihr oder sicheren Folgerungen aus ihr in unlöslichem Widerspruch stände. Das sind nun aber Kennzeichen einer g u t e n Hypothese, mit und in welcher man die Wahrheit zu finden hoffen darf. Desswegen steht sie auch bei Chemikern und Physikern in hohem Ansehen: die theoretische Chemie wird vollständig von ihr beherrscht, und auch in der Physik breitet sie ihre Wurzeln immer weiter aus, so dass ihr Niemand ausweichen kann, der die Physik auf ihrem heutigen Standpunkt studiren oder lehren will.

Noch einmal zu Platon's Timaeus p. 51 E — p. 52 B.

Von Dr. Clemens Baeumker,
o. ö. Professor an der Universität Breslau.

C. Braig hat in dieser Zeitschrift (s. o. S. 22—29) die Stelle des Platonischen Timaeus, p. 51 E — 52 B, welche für Platon's Lehre von der Materie eine grundlegende Bedeutung besitzt, des nähern behandelt und dabei für die Worte p. 52 B: *πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν κτλ.* eine interessante neue Erklärung gegeben. Warum ich derselben nicht beistimmen kann, mögen die folgenden Zeilen sagen.

Ich setze der Uebersichtlichkeit halber die Stelle im Zusammenhange hin:

p. 52 A—C: *τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἐχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μητ' ἐν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄϋπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διυριζόμενοι τἀληθὲς λέγειν, ὡς εἰκόνι μέν, ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, ἐφ' ᾧ γέγονεν, ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἁμῶς γέ πως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι, τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον.*

Das Eigenthümliche der Erklärung Braig's, soweit in der folgenden Auseinandersetzung auf sie eingegangen werden soll, liegt vor Allem darin, dass er das *ὀνειροπολεῖν* als Umschreibung der Ausdrücke: *ἅπτὸν συλλογισμῷ τινι νόθῳ* und *μόγις πιστόν* fasst und

darin eine Beschreibung der Art und Weise erblickt, wie wir nach Plato die Materie erkennen. „Eine Art ‚Träumen' ist es, wenn wir die Urmaterie schauen und aus der concreten Materie erschliessen möchten. . . Indessen . . ., sei die Auffassung der Materie auch ein ‚Träumen'! Aber selbst im Traume müssen wir den Phantasiegebilden einen Stand- und Seinsort geben; selbst im Traume gilt das Axiom des Vorstellens (nicht des Denkens, das ja die Ideen überräumlich nennt): was nirgend ist, ist nicht. Also selbst im Traume können wir die Vorstellung der Materie nicht los werden." (S. 26 f.) — Demgemäss lautet die Uebersetzung der Stelle bei Braig (S. 23): „. . . eben das Etwas, das wir selbst im Traume meinen, wenn wir sagen, es müsse nothwendig jedes Sein an irgend einem Orte sein und irgend einen Ort einnehmen, was aber weder auf Erden, noch sonst wo sich befinde, das sei gar nicht."

Gegen eine solche Erklärung und Uebersetzung erheben sich zunächst formale Bedenken. Die Worte: *πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες* heissen nicht: „eben das Etwas, das wir selbst im Traume meinen"; denn abgesehen davon, dass *βλέπειν* nicht meinen, sondern blicken, sehen heisst, ist im griechischen Text nicht *βλέπειν*, sondern *ὀνειροπολεῖν* Hauptverbum. Für Braig ist diese Verschiebung, die zwar unter Umständen berechtigt sein kann, hier aber durch nichts gefordert wird, verhängnissvoll geworden, indem sie ihn die bedeutsame Nebenordnung von *ὀνειροπολοῦμεν* und *φαμέν*, über die bald ein Näheres, hat übersehen lassen.

Indessen nicht auf jene Bedenken lege ich den Hauptnachdruck. Entscheidend scheint mir der Anstoss, der an Braig's Deutung des *ὀνειροπολεῖν* und an der Beziehung, welche er der durch dieses Wort bezeichneten Thätigkeit gegeben hat, meiner Meinung nach genommen werden muss.

Braig, wie oben erwähnt, nimmt *ὀνειροπολεῖν* als Bezeichnung für ein traumhaftes Erkennen, durch welches wir nach Plato die Materie erfassen sollen.

Befragen wir, um sichern Fuss für die Deutung zu gewinnen, den Zusammenhang der ganzen Stelle.

Was p. 52 B als *ὀνειροπολεῖν* bezeichnet ist, wird im weitern Verlauf durch die Worte: *ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως* wieder aufgenommen. Jenes „Träumen" und dieser „Traum" müssen denselben Inhalt haben.

Was ist der Gegenstand dieser ὀνείρωξις? Die gewünschte Erklärung bringt die Aussage des Wachen, zu der p. 52 C die Aussage des Traumes in Gegensatz gebracht wird. Wenn wir nicht von jenem Traum befangen wären, heisst es dort, sondern zum vollen Erwachen gelangten, so würden wir sagen, dass zwar das Abbild der Idee, nicht aber die Idee selbst — die Wesenheit, „bei der es nichts zu träumen gibt" (ἄϋπνος φύσις p. 52 B) — stets „in einem andern" sei.[1])

Demnach werden wir denn auch den Sinn des ὀνειροπολεῖν darin zu sehen haben, dass das, was für das Gebiet des Sinnfälligen zutreffend ist — die Forderung eines Ortes, in dem dasselbe sich befinde — auch auf das Gebiet des Idealen übertragen wird. Nicht die Erkenntniss der Materie der Sinnenwelt, sondern die Uebertragung der Forderung einer „Materie" (im Platonischen Sinne, in welchem sie den Raum bedeutet) auch auf das transcendente Vernunftreich wird als „Träumen" bezeichnet. „Jene dritte Gattung", sagt die Stelle, „ist es, im Hinblick auf eben welche wir gar träumen[2]) und sagen, es sei nöthig dass alles Seiende irgendwo an einem Orte sei und einen Raum einnehme, was aber weder auf der Erde noch irgendwo am Himmel sei, das sei überhaupt nicht."

So haben wir zugleich eine übersichtliche Symmetrie im Aufbau der Satzgefüge: im ersten Satz ὀνειροπολοῦμέν καί φαμεν, im zweiten ἐγερθέντες . . . λέγειν, worauf hier der Inhalt der wahren Aussage des Wachen, dort der der Traumaussage folgt.

Nach dem Entwickelten können wir Braig auch nicht zugeben, dass durch das Wort ὀνειροπολεῖν die vorhergehenden Ausdrücke ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ und μόγις πιστόν umschrieben werden sollen. Ein „Träumen" liegt erst dann vor, wenn jenes in der Tiefe der dunkeln Sinnenwelt liegende ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ und μόγις

---

[1]) Zum Gedanken vergl. sympos. 211 A — B. — Braig verschiebt freilich auch den Sinn der oben besprochenen Timaeus-Stelle, wenn er S. 28 übersetzt: „All' das Träumen — welches die Materie greifen will — . . . zieht sogar die wahrhaft seiende Wesenheit . . . in ihre Kreise", wo die in Parenthese stehenden Worte einen unzutreffenden Zusatz Braig's enthalten.

[2]) καὶ ὀνειροπολοῦμεν, weil wir trotz des Sehens (βλέποντες) doch von einem Traume befangen sind. Braig's Wiedergabe: „eben das Etwas, das wir selbst in Traumbildern meinen" (S. 23) wäre — von der unzulässigen Uebersetzung des βλέποντες (s. o. S. 257) auch abgesehen — nur richtig, wenn καὶ ὀνειροπολοῦντες dastände.

πιστόν in das lichte Reich der Ideen hineingetragen wird, nicht bei der Erfassung der Materie an dem ihr zuständigen Ort.

Dass aber ὀνειροπολεῖν auch sonst bei Plato die Verwechselung der Erscheinung mit dem wahrhaft Seienden bezeichnet, lehrt uns eine Stelle der Republik. Vgl. republ. VII, p. 534 B—C: πῶς γὰρ ἄν, ἦ δ' ὅς, φαίην; οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν . . . οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ, ἐφάπτεσθαι καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθάνειν;[1]).

In der That ist es nicht schwer einzusehen, wie Plato zu diesem tropischen Gebrauch geführt wurde. Die charakteristische Eigenthümlichkeit des Traumes besteht darin, dass derselbe das Bild für die Wirklichkeit nimmt. So wird auch hier, was von der Erscheinung — dem Abbild — gilt, auf deren Urbild, das in Wahrheit wirklich Seiende, übertragen.

---

[1]) Die dritte Stelle, welche Ast, Lexicon Platonicum s. v. ὀνειροπολεῖν nachweist, leg. X, 904 D, kommt hier nicht in Betracht, da das Verbum dort die Bedeutung hat: sogar im Traume an etwas denken — ein Gebrauch, mit dem Aristophan. nub. v. 16 u. 27 zu vergleichen, wo das Bäuerchen Strepsiades über seinen der Pferdeliebhaberei huldigenden Sohn klagt: ὀνειροπολεῖ ϑ' ἵππους — ὀνειροπολεῖ γὰρ καὶ καθεύδων ἱππικήν.

Das Gesetz von der Erhaltung des Lebens.

Von Dr. W. Frye in Jena.

In der Nr. 10/1891 der ‚Naturw. Wochenschrift' finden wir von Herrn W. Preyer ein neues Naturgesetz aufgestellt, das der Autor als ein Gesetz von weittragendster Bedeutung wie als Frucht seiner Darwinistischen Studien kennzeichnet. Denn „der Grundgedanke von der Selbststeuerung der lebenden Natur entstand (in Preyer) 1868 nach dem Studium der Darwin'schen Theorie. Damals fehlte mir (P.) jedoch die Einsicht in den festen Zusammenhang des Gesetzes von der Erhaltung der Energie mit dem Satze von der Gleichheit von Ursache uud Wirkung. Diese Einsicht gewann ich im Frühjahr 1889 bei Herausgabe der Briefe von Rob. v. Mayer ‚über die Erhaltung der Energie'." Demgemäss erwarten wir sofort eine Parallele seines Gesetzes mit den beiden fundamentalen Principien der neueren Naturforschung: dem Gesetze von der Erhaltung der Masse und der Erhaltung der Energie. Bevor jedoch Pr. selbst diese Gegenüberstellung vollzieht, erinnert er nachdrucksvoll daran, dass das Experiment niemals die absolute Richtigkeit dieser Fundamentalgesetze darthun könne. Denn war auch die Wage nothwendig, welche Lavoisier seine Entdeckung ermöglichte, so kann doch, weil absolut sichere Wägungen unmöglich sind, auch das Experiment nicht das genannte Princip vollkommen richtig erweisen. Nichts ist einleuchtender, als dies; aber es trifft nicht etwa bloss für das Princip von der Constanz der Masse zu, sondern ganz allgemein für jede experimentell zu erweisende Thatsache. Greifen wir nur den bekannten Satz der Optik heraus, demzufolge der Einfallswinkel des reflectirten Strahles gleich dem Reflexionswinkel ist: auch hier ist mit der Unvollkommenheit der Winkelmessung die Unmöglichkeit verknüpft, das gewiss richtige Gesetz experimentell vollkommen darzuthun. Aber dieser Umstand ist von keinem erheblichen Belang. Je planvoller und umsichtiger

die Beobachtung angestellt wird, um so geringer stellen sich die Abweichungen, und nimmt man die fernere Thatsache hinzu, dass die immer kleiner werdenden Fehler ebenso oft nach der einen wie nach der entgegengesetzten Seite ausschlagen, so ist der Schluss ganz und voll berechtigt, dass dies optische Gesetz bei vollkommener Messung sich auch vollkommen bestätigen würde.

Genau so ist's in unserem Falle. Wie mannigfach auch die Einwirkungen einer Masse auf die andere waren, die Wage zeigt, dass die Summe der Massen keiner Veränderung unterliegt, welche nicht der Unvollkommenheit der Wägungen entstammen könnte; daraus folgt, dass die Summe der Massen trotz der gegenseitigen Einwirkungen keine Ab- oder Zunahme erfährt. Die Beobachtung ist also thatsächlich die Basis des Principes von der Erhaltung der Masse, was wir umsomehr betonen müssen, je geringer Preyer dies anschlägt, da nach ihm das Princip, weil „selbstverständlich", keines empirischen Beweises bedarf. Freilich an der Richtigkeit des Satzes ist nicht zu zweifeln: er ist ebenso richtig, aber auch ebenso wenig „selbstverständlich", als dass etwa ‚solus' im Genetiv ‚solius' hat; das „selbstverständlich" jedoch bleibt eine in der Prosa unerlaubte Hyperbel.

Ganz analog bespricht P. das andere Fundamentalprincip von der Erhaltung der Energie. Auch dieses findet im Experiment nicht seine absolut richtige Darstellung, aber nichtsdestoweniger, so schalten wir gleich ein, treten alle genauen Messungen für dies Gesetz ein, keine dagegen; auch hier liegt gerade wie oben die Basis in der Beobachtung und Messung, auch hier ist der Preyer'sche Einwand, dass das Princip einem strengen experimentellen Beweise sich nicht füge, von keiner erheblichen Bedeutung. Ist ja doch nicht der Mangel wesentlich, dass man kein allen äusseren Einflüssen entrücktes System von Körpern herstellen kann, vielmehr liegt das wesentliche Moment genau in demselben Umstande, der auch beim Beweise des Massenprincipes hervortrat: in der Unmöglichkeit, absolut genaue Messungen zu erzielen. Aber für das Princip selber erwächst daraus kein Nachtheil; es ist ebenso sicher, als überhaupt eine empirische Thatsache sicher gestellt werden kann.

Soviel zur Würdigung der an sich richtigen Vorbemerkungen Preyer's, mit denen er zu seinem Gesetze von der Erhaltung des Lebens überleitet. Durch die Bezeichnung als III. Gesetz vindicirt er ihm sofort die Würde, an der Seite jener beiden Fundamental-

gesetze zu erscheinen. „Bezeichnet *M* die gesammte Materie in der Welt, so heisst das Stoffgesetz $M = \text{Const.} = C$, in Worten: die „Stoffmenge in der Welt ist unveränderlich". Diese Stoffmenge besteht aus zweierlei Materie, erstens dem lebenden Stoffgemenge *Mz* in den lebenden Körpern, zweitens der Materie in den leblosen Körpern *Mn*. Die beiden Arten von Stoffgemengen unterscheiden sich dadurch, dass jene sich entwickeln, diese nicht. Eine dritte Art der Materie existirt nicht, denn *Mz* und *Mn* bilden einen contradictorischen Gegensatz. Dann heisst also das Stoffgesetz: $Mz + Mn = C$. Nach P. ist nun aber nicht nur die Summe von $Mz + Mn$, sondern auch jede einzelne Grösse constant. Wenn daher irgendwo leblose Substanz in lebende übergeht, so wird genau dieselbe Menge irgendwo zurückverwandelt in leblose, und zwar in der gleichen Zeit. Demnach lautet die kürzeste Formel seines Gesetzes:

„Die Gesammtmenge des lebenden Protoplasma in der Welt ist unveränderlich."

Der staunende Leser hält inne, um sich nach einem Beweise dafür umzusehen. Einen empirischen Beweis sucht er freilich vergebens; im Gegentheil, für einen abgeschlossenen Raum würde sich ja unschwer zeigen lassen, dass das P.'sche Gesetz durchaus unzutreffend sei. Ein kleines entwickelungsfähiges Thier (*Mz*) wird mit einem grösseren Vorrath lebloser Nahrung (*Mn*) in einem luftigen hellen Raume eingesperrt; innerhalb kurzer Zeit wird hier *Mz* bedeutend wachsen, *Mn* ebensoviel abnehmen. Jedem Einsichtigen zeigt sich hier sofort die Kluft, der durchgreifende Unterschied, der jetzt bezüglich des P.'schen Gesetzes gegenüber den beiden andern oben berührten Gesetzen obwaltet. Die empirische Beweisführung für die beiden letzteren erträgt ohne jeden Nachtheil auch abgeschlossene Räume, welche für P.'s Gesetz geradezu tödtlich wirken.

Sollte P. wirklich überzeugt davon sein, dass der experimentelle Beweis, wie er geführt werden kann und geführt ist, für die Gesetze von der Erhaltung der Masse und der Erhaltung der Energie keine Bedeutung, keine Beweiskraft habe? Wenn er aber diese Ueberzeugung nicht hegt, wenn er uns in der obigen Würdigung und Werthung der Objectivität des empirischen Beweises beistimmen muss, dann hat der experimentelle Beweis eine freilich wenig angenehme aber tiefgehende Bedeutung für P.'s Gesetz: er zeigt, dass in vorliegendem Falle für Materie in abgeschlossenem Raume sein Gesetz hinfällig ist. Damit wäre P.'s Hypothese freilich noch nicht abgethan: es könnte

ja entsprechend, wie in unserem Beispiele *Mz* auf Kosten von *Mn* wuchs, anderswo gleichzeitig *Mn* auf Kosten von *Mz* sich mehren und so die Constante wieder sich einstellen. Gewiss, es könnte eintreffen; aber wann wird das zu einem Beweis genügen? Müsste doch P. klipp und klar den Beweis erbringen, dass, wenn irgendwo *Mn* durch anaplastische Processe vitalisirt wird, gleichzeitig am selben Orte oder anderswo ebensoviel *Mz* durch kataplastische Processe auf *Mn* reducirt werde. Dafür aber fehlt bei P. auch die Spur eines Beweises: sein Gesetz hängt somit in der Luft. Noch mehr, wenn wir beachten, dass sein Gesetz für einen abgeschlossenen Raum keineswegs gelten muss, selbst wenn der Raum so gross, als die ganze Erde angenommen wird, wie soll es dann einigermassen wahrscheinlich sein, dass das Gesetz auf das Universum als System betrachtet Anwendung finde? Offenbar müsste doch eine bestimmte Beziehung obwalten zwischen den Orten, in denen der erforderliche und behauptete Ausgleich sich vollziehen soll, das Wachsen von *Mz* an irgend einem andern Orte müsste, falls man nicht einen constanten Zufall annimmt, in Causalzusammenhang stehen mit der Rückbildung des *Mz* an anderen Orten des Weltalls. Von einer solchen Beziehung aber kann nicht die Rede sein. Bildete einst, wie die Kant-Laplace'sche Theorie behauptet, unser Sonnensystem einen ungeheuren Nebelball, so drängt sich die Frage auf: Gab es schon damals lebendes Protoplasma in diesem System? Wenn ja, so ist der Satz P.'s immerhin möglich; wenn aber nein, so dürfte P. auf die zahllosen Fixsternsysteme zurückgreifen, die ja enorme Massen von lebendem Protoplasma beherbergen konnten, auf ihnen wäre dann ebensoviel Protoplasma mehr vorhanden gewesen, als jetzt unserm Sonnensystem eignet. Die Gesammtsumme des lebenden Protoplasma ist also unveränderlich, P.'s Gesetz hat gesiegt. Aber die eben behauptete Gleichheit! Bewiesen wird sie nämlich nicht, weder durch die allgemeinen Redewendungen P.'s, da sie das Wesen der Sache nicht treffen, also nichts beweisen, noch viel weniger aber dadurch, dass er die nothwendigen aber unbewiesenen Prämissen zu seinem Schlusse zusammenfügt. Man vergleiche nur Folgendes:

„Wäre es anders, — wenn nämlich *Mz* nicht constant wäre — dann müsste *Mz* unbegrenzt zunehmen oder unbegrenzt abnehmen." Soll auch dieser unbewiesene Ausspruch als „selbstverständlich" abgethan werden? Warum soll *Mz* (oder *Mn*) — diese Frage musste P. sich doch vorlegen und beantworten — nicht in einem Zeitabschnitt

zunehmen, in einem anderen abnehmen? Nicht besser steht's mit den übrigen Ausführungen; überall statt der Beweise blosse Behauptungen. Dass sein Gesetz für abgeschlossene Räume nicht nothwendig gelte, blieb P. wohl nicht verborgen. Dann hätte er aber jenen fundamentalen Unterschied seines Gesetzes gegenüber den beiden andern von der Erhaltung der Masse und der Erhaltung der Energie sich gegenwärtig halten müssen, um nicht bei seinem Vergleich der 3 Gesetze zu dem kühnen Worte zu gelangen: „Sicherer als diese (nämlich das Stoff- und Kraft-Gesetz) ist das Lebens-Gesetz freilich nicht." Wenn er demnach seinem Gesetze ebenso grosse Sicherheit zuschreibt, wenn er in noch kühnerem Fluge gar die „zwingende" Logik seines Gedankenganges anpreist und betont: „Darwin und Mayer sind diejenigen, deren Arbeiten der Leser kennen muss, um das Zwingende des hier dargelegten Gedankenganges ganz zu verstehen", so möchte man mit Horaz bekennen von ihm: ‚Illi robur et aes triplex circa pectus erat'. Sollen wir da mehr bewundern die naive Unkenntniss der Forderungen, die eine zwingende Beweisführung erfüllen muss, oder die Bescheidenheit der Ansprüche, die P. an eine zwingende Beweisführung stellt? Fürwahr, hätten frühere Forscher solchen Darlegungen, wie P. sie hier gegeben, das Zeugniss zwingender Logik zuerkannt, die Naturforschung und vor Allem die Biologie wäre zur Stunde noch ein Tummelplatz der unsichersten und widersprechendsten Anschauungen und „Gesetze". In seinem beweislosen Dasein gleicht das P.'sche Gesetz dem Schaume, den die unruhigen Wellen eben zeugten, um ihn alsbald in sein Nichts zerstieben zu lassen.

Zum Schlusse unserer Besprechung möchten wir noch kurz auf jene Bemerkungen P.'s hinweisen, die sich mit dem 2. Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie befassen (Gesetz von Clausius).

Nach dem eben berührten zweiten Hauptsatze wächst in jedem sich selbst überlassenen Systeme, falls überhaupt Veränderungen in ihm auftreten, die Entropie mit wachsender Zeit: die Entropie der Welt strebt einem Maximum zu. Dies Resultat steht aber mit P.'s Gesetz in unlösbarem Conflicte, eines von beiden muss weichen. Wohin freilich der Würfel bei P. fällt, leuchtet schon ein: das Gesetz der Entropie ist falsch, ist „unbegründet". Diese kühne Behauptung — Beweis leicht, falls man nur Darwin gelesen hat, bleibt dem Leser zur Uebung im Denken überlassen — wird aber dem Entropie-Gesetz ebensowenig Abbruch thun, als dem P.'schen Gesetze Rückhalt gewähren.

Die Physiker und Chemiker, so möchten wir schliessen, wird gegenüber den Ausführungen P.'s ein gewisses Gefühl des Bedauerns beschleichen. Wie schön regelt sich Alles, wenn, wie es P. will, die potentielle Energie stets ebenso constant wäre, wie die Gesammt-Energie. Steigert sich hier die potentielle Energie auf Rechnung der kinetischen, was schadet's, am selben Orte oder anderswo vollzieht sich wunderbar der Ausgleich durch Reduction der kinetischen in potentielle: die Rechnung ist stets glatt und coulant abgewickelt, die Constanz jeder der beiden Arten von Energie hebt den Widerstreit der Elemente. Wie wäre es also, wenn P. noch ein viertes allgemeines Gesetz proclamirte, welches das eben Gesagte zum Inhalt hätte?

Zusatz der Redaction. Seit der Einsendung vorstehenden Artikels hat in der ‚Naturwiss. Wochenschrift'[1]) bereits ein Mathematiker gegen die mathematischen Formeln Preyer's Einsprache erhoben. Er zeigt durch analytische Rechnung, dass das Verhältniss der anorganischen Materie zur organischen nur für den Fall eine Constante sein könne, wenn erstere und letztere $= 0$ wird.

Aber auch ohne Analysis sieht ja Jedermann, der nur etwas Bruchrechnen versteht, ohne weiteres ein, dass ein Bruch in seinem Werthe nur dann unverändert bleiben kann, wenn bei zu- oder abnehmendem Zähler auch der Nenner zu- oder abnimmt. Das Preyer'sche Verhältniss aber zwischen *Mz* und *Mn* ändert sich so, dass, wenn *Mz* zu- oder abnimmt, *Mn* umgekehrt ab- oder zunimmt. Der Astronom Gravelius, der jene mathematischen Bedenken gegen das Preyer'sche Gesetz erhob, will die eigentliche biologische Frage nicht berühren. Aber gerade diese ist es, welche noch lauter gegen die neue Entdeckung Protest erhebt.

Die kürzeste Formel für dieses neue Gesetz ist: „Die Gesammtmenge des lebenden Protoplasma ist unveränderlich."[2])

Wie lässt sich doch eine so auffällige Behauptung beweisen? Preyer gibt dem Stoffgesetz zuerst folgende Fassung: $Mz + Mn = C$, wobei *Mz* die gesammte lebende Materie, *Mn* die leblose und *C* eine Constante bezeichnet. Das ist einleuchtend, da die lebenden Wesen ihre Nahrung und überhaupt den Aufbau ihres Körpers aus der an-

[1]) 1891. N. 15 S. 142 f.

[2]) Naturw. Wochenschr. 1891. N. 10.

organischen Natur entnehmen und wieder in anorganische Bestandtheile zerfallen. Soviel also dem *Mz* zuwächst oder schwindet, fällt dem *Mn* zu, und umgekehrt. Nun schliesst aber Preyer weiter. „Die Vitalisation, d. h. die Assimilation des Anorganischen hat eine Grenze. Diese Thatsache steht fest. Aus dieser Thatsache ergibt sich eine wichtige Consequenz. Die Thatsache selbst wird genau formulirt durch den Ausdruck

$$Mz : Mn = K.$$

Das Verhältniss der sämmtlichen lebenden Stoffgemenge zu der ganzen gleichzeitig vorhandenen leblosen Stoffmenge oscillirt um eine Constante *K*. Wäre es anders, dann müsste *Mz* unbegrenzt zunehmen oder abnehmen. Im ersteren Falle würde die Nahrung bald nicht mehr reichen und der Raum für die sich rapide vermehrenden lebenden Körper zu klein werden, wenn sie lange reicht. Im zweiten Falle müsste das Entwickelungsfähige unter den bisher günstigsten Entwickelungsbedingungen sich nicht entwickeln, was ebensowenig stattfinden kann, wie etwa eine plötzliche rückläufige Bewegung eines Planeten."

Um aber seinen Deductionen, deren Schwäche dem Verfasser nicht ganz entgangen zu sein scheint, eine äussere Stütze zu geben, beruft er sich auf Darwin und Rob. Mayer. „Darwin und Mayer sind diejenigen, deren Arbeiten der Leser kennen muss, um das Zwingende des hier dargelegten Gedankenganges ganz zu verstehen." — Wie aus einer schwankenden Hypothese, wie sie der Darwinismus nach Eingeständniss ihrer eigenen Anhänger doch ist, ein Gedankengang, der nicht einmal in einem ersichtlichen Zusammenhang mit jener Hypothese steht, zwingende Consequenz entlehnen soll, ist nicht einzusehen. Mit der Mayer'schen Erhaltung der Energie steht aber die Erhaltung des Lebens in gar keinem Zusammenhang, wie sich leicht zeigen lässt.

Zunächst wird der Satz von der Erhaltung der Masse und der Energie selbst falsch aufgefasst, wenn demselben eine gleiche apriorische Nothwendigkeit beigelegt wird, wie dem Causalitätsprincip. Dass jede Wirkung ihre Ursache haben müsse und zwischen Ursache und Wirkung Gleichheit bestehen müsse, ist ein absolut nothwendiges Denk- und Seinsgesetz, dessen Gegentheil als widersinnig klar erkannt wird. Es ist aber recht leicht denkbar, dass keine Materie und keine Kraft existirt, dass beide anfangen oder aufhören zu sein. Im Gegentheil, es lässt sich positiv zeigen, dass der Stoff nicht in

sich den vollständigen Grund seiner Existenz haben kann, und also auf eine überstoffliche Ursache hinweist, welche den Stoff und seine Kräfte in's Dasein gesetzt hat. Eine gewisse Apriorität kommt allerdings dem Gesetze von der Erhaltung der Masse und Energie zu. Bleibt man nämlich bei der materiellen Welt stehen, wozu der Naturforscher allerdings ein Recht hat, dann kann kein Stoff hervorgebracht, keiner vernichtet werden, es kann keine Kraft (= Bewegung) entstehen, ohne dass sie von einem andern Körper übertragen wird, es kann keine vergehen, ohne dass sie einem andern Körper mitgetheilt wird. Und zwar dies Alles nach dem Causalitätsgesetze in Anbetracht der Trägheit des Stoffes.

Weil der Stoff nicht thätig sein kann, ohne von einem Andern bewegt zu sein, kann er nicht die erste Ursache des Stoffes überhaupt sein; innerhalb der materiellen Welt kann also kein Stoff entstehen und aus gleichem Grund auch nicht vergehen. Wegen derselben Trägheit kann er keinen Körper in Bewegung setzen, ohne selbst erst in Bewegung versetzt worden zu sein; also kann in der materiellen Welt nicht der letzte Grund der Bewegung liegen, weil nicht Alles von Anderm bewegt werden kann. Also kann in der materiellen Natur keine neue Kraft entstehen und aus gleichem Grunde nicht vergehen. Es muss also zwischen der activen Bewegung des einen Körpers und der passiven des andern Gleichheit bestehen: das Gesetz von der Erhaltung der Energie ist identisch mit dem Satze von der Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung. Aber dies nur unter der Voraussetzung, dass es nur materielle Wesen und Kräfte gibt. Da aber unsere Deduction zugleich die Unmöglichkeit darthat, dass der letzte Grund der Materie und ihrer Bewegung in der materiellen Welt gesucht werden könne, so ist evident, dass dem Satze von der Erhaltung der Energie und der Materie keine aprioriische Nothwendigkeit zukommt, dass die Materie und Kraft nicht ewig und unvergänglich sein müsse. Wenn also wirklich das Gesetz von der Erhaltung des Lebens mit jenem Gesetze der anorganischen Natur einen inneren Zusammenhang hätte, wie Preyer behauptet, so würde daraus sich ergeben, dass auch das Leben nicht unvergänglich und ewig ist.

Jener innere Zusammenhang besteht aber durchaus nicht. Denn bei der Ableitung seines neuen Gesetzes hat Preyer zwei Formeln in Anwendung gebracht, welche einige äussere Aehnlichkeit mit den Mayer'schen haben, aber nirgends treten dabei die Gesetze Mayer's

als Grundlage des Lebensgesetzes auf. Es ist ja auch Jedermann ohne weiteres einleuchtend, dass es recht gut denkbar ist, Leben vergehe und entstehe, wenn auch Masse und Bewegung unvergänglich wären. In der That gilt nichts von dem, was wir oben von der Constanz der Materie und der Bewegung sagten, in irgend einer Weise vom Leben. Das Leben hängt nicht mit einer nothwendigen Eigenschaft der Materie zusammen, wie das Gesetz von der Erhaltung der Masse und Energie mit dem Trägheitsgesetze. Wenn wir uns darum auch innerhalb der materiellen Welt, der anorganischen wie organischen, halten, folgt nicht, dass das Leben gar nicht vergehen könne, dass es immer da sein musste. Es hängt vielmehr das Leben (wenn wir auch von einer besonderen Lebenskraft absehen) von einer sehr complicirten Anordnung der Theile des Organismus und von zahlreichen äusseren Umständen ab, welche durchaus keine innere Nothwendigkeit darbieten. Es bedarf keiner besonderen lebendigen Kraft, um den Organismus zerfallen zu lassen, es ist auch keine besondere Kraft erforderlich, um die äusseren Verhältnisse so zu verschlechtern, dass gar kein Organismus mehr existiren kann.

Preyer hält freilich letzteres für so unmöglich, als dass ein Planet plötzlich eine rückläufige Bewegung annehme. Aber welche Denknothwendigkeit — eine solche behauptet ja Preyer für sein Gesetz — besteht dafür, dass ein Planet immer in dieser Richtung sich bewegt? Es braucht bloss ein hinreichend starker Himmelskörper auf ihn zu stossen, und die Störung seiner Bewegung ist thatsächlich. Dass dies nicht geschieht, hängt von einer sehr kunstreichen Anordnung der Himmelskörper ab. Dass diese Anordnung aber eine nothwendige sei, kann kein vernünftiger Mensch behaupten.

Uebrigens ist nicht eine plötzliche Störung des Planeten das passende Analogon für eine Verschlechterung der Lebensbedingung, sondern wie die letztere allmählich ungünstiger werden könnte, so kann auch ein Planet allmählich seine Bewegung ändern. Nun wird von sehr bedeutenden Fachmännern sogar eine thatsächliche Veränderung der Bewegung der Erde um die Sonne in Folge eines widerstrebenden Mittels und ihrer Rotation in Folge der Reibung des Wassers behauptet. Die Möglichkeit kann jedenfalls nicht bestritten werden. Aber auch die thatsächliche Verschlechterung der Lebensverhältnisse wird von den berufensten Forschern behauptet. Indem Thomson, Clausius das Gesetz von der Erhaltung der Kraft auf die gegebenen Verhältnisse in der Natur anwandten, kamen sie zu der Annahme

eines vollständigen Stillstandes aller Naturprocesse nach langen Zeitperioden. Preyer bestreitet freilich diese Schlussfolgerungen, aber sie können doch zum mindesten denselben Anspruch auf wissenschaftliche Ergebnisse machen, als seine neue luftige Hypothese. Es reicht ja auch, um diese Hypothese vollständig zu vernichten, hin, dass eine so grosse Hitze oder Kälte oder andere Katastrophen auf Erden eintreten, welche alles Leben vernichten. Dies ist keine blosse abstracte Möglichkeit, sondern hat in den Thatsachen eine feste Unterlage. Partielle Katastrophen haben in früheren Perioden in weiter Ausdehnung das schon bestehende Leben vernichtet. Nach allgemeiner Annahme waren in den frühesten Erdperioden solche Zustände, insbesondere vor der Abkühlung der Erde eine so enorme Hitze, dass Organismen nicht bestehen konnten. Wenn Preyer es für möglich hält, dass das Leben auch an andere Stoffverbindungen gebunden sein könne, nicht nothwendig an den verbrennlichen Substanzen unseres Protoplasma hafte, so verlässt er damit den Boden nüchterner Betrachtung und verliert sich in das Reich der Phantasien. An was für Verbindungen haftete aber erst das Leben, als die Erde und alle Himmelskörper noch in gasförmigem oder übergasförmigem Zustande sich befanden?

Der mathematische Ausdruck: $Mz : Mn = K$ gilt also für die jetzigen Verhältnisse annähernd, aber immerhin mit bedeutenden Oscillationen nach beiden Seiten hin. Aber das ist höchstens eine empirische, keine denknothwendige Constanz. Allgemein gesprochen kann zwar Mz nicht in's Unbegrenzte wachsen, aber es kann in's Unbegrenzte abnehmen, und diese Möglichkeit ist nicht bloss eine abstracte, sondern eine auf Thatsachen beruhende, die ja einst Thatsache war und wahrscheinlich einst sein wird.

Die logischen Gänge des Denkens.

Von Dr. G. Grupp in Maihingen.

Keine systematische Eintheilung und Aufeinanderfolge scheint natürlicher, lichtvoller und zwingender zu sein, als die von Begriff, Urtheil und Schluss. Das eine baut sich auf's andere auf und entwickelt sich daraus: aus der Auflösung (Analyse) und der Verbindung (Synthese) der Begriffe entsteht das Urtheil und aus der Verbindung der Urtheile der Schluss. Unter der Hand der Logik verwandelt sich das Denkgeschäft in ein sicheres irrthumsloses Rechnen mit Begriffen oder eine Construction nach Art der Geometrie. Es war auch sicherlich das Ideal der Mathematik, welches auf den Gedanken ausschliesslich formaler Behandlung der Logik führte. Inmitten der vollen Empirie der Gegenwart, auf dem Standpunkt inductiver Forschung erweckt indessen die gewohnte Darstellung der Logik den Eindruck einseitiger Deduction. Und dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn ohne Absonderung der Methodenlehre die Definition bei der Begriffslehre, die methodische Eintheilung bei der Lehre vom Urtheil und die Beweisführung bei der Lehre vom Schluss behandelt wird, wie es z. B. in der neuesten, sonst ganz anerkennenswerthen Rittler'schen Logik[1]) geschieht.

Die gewöhnliche Musterform des Syllogismus vollends mit dem Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere trägt ausgesprochen deductiven Charakter. Der Schluss aber ist der Nerv der ganzen Logik; bestimmt durch deren Richtung, gibt er selbst Zeugniss von dieser Richtung.

Nun scheint aber eine solche Form der Logik durch die Pietät gegen die Alten nicht nothwendig erfordert zu werden, im Gegentheil führt uns Aristoteles, der Begründer der Begriffslehre, direct auf

[1]) Synopsis der Philosophie. Erster Theil: Logik. (Regensburg, Pustet 1889).

Sokrates, den Meister der Induction, zurück. Wenn es sich darum handelte, die allgemeinen Begriffe, z. B. der Tapferkeit, Mässigkeit und Frömmigkeit, Pietät und Dankbarkeit, oder den Begriff der Tugend überhaupt zu gewinnen, so ging Sokrates, wenigstens nach der Darstellung des Xenophon, immer auf die einzelnen Erscheinungen des allgemeinen Begriffes zurück und legt verschiedene Fälle vor, an denen sich ihre Anwendung erprobt, während bei Plato einseitige Definitionen der Reihe nach untersucht und an wirklichen Fällen geprüft werden. Aristoteles gibt in seinen logischen Schriften zunächst nur eine Analyse der im sprachlichen Ausdruck liegenden Denkformen und geht hierbei ganz empirisch zu Werk. Vom sprachlichen Satze oder dem Urtheile ausgehend gelangt er in seiner ersten Analytik zu den Begriffen und von da sogleich zum Schlusse, dem Hauptgegenstand jenes Werkes. Vor Allem ist seine Absicht auf Ergründung der Beweismethoden gerichtet, und er sucht daher die verschiedenen Schlussformen, deren wir uns in der Rede bedienen, auf wenige Typen zurückzuführen (ἀναλύειν, daher der Name Analytik). Im Mittelalter lebte die Aristotelische Tradition fort; im engsten Anschluss an den sprachlichen Ausdruck behandelte man das verbum oder den ‚terminus', die ‚propositio' oder ‚enuntiatio', die ‚praedicatio' etc., endlich den Syllogismus (Petrus Hispanus), allmählich schälte sich die rein formale Behandlung heraus mit ihrer Eintheilung: Begriff, Urtheil und Schluss. Wohl treffen wir auch heute in den meisten Logiken die volle Erkenntniss von der Tragweite der Induction, allein dieser Erkenntniss entspricht nicht immer die wirkliche Behandlung und so bekommt die Logik, losgelöst von der lebendigen Empirie, nicht nur ein dürres, abstractes Gepräge, sondern auch einen etwas einseitig deductiven Charakter. Es erhebt sich nun die Frage, ob die Logik nicht gewinnen würde, wenn sie sich viel mehr mit dem Reichthum inductiv anschaulicher Elemente erfüllte. Diese Frage soll hier nicht endgiltig gelöst, sondern nur angeregt werden.

I. Von dem Begriffe.

1. Das ‚Universale' als Voraussetzung des Denkens.

Das Denkgeschäft muss einen festen Ausgangspunkt haben, es kann nicht mit dem Nichts beginnen, wie eine einseitig inductive Logik glauben machen will. Bleiben wir innerhalb der Sinneserkenntniss und des rein empirischen Gebietes stehen, so befinden wir uns

rathlos vor einem Chaos unvergleichbarer Erscheinungen, vor wesen- und grundlosem Schein, vor zufälligen und veränderlichen Dingen. Bevor überhaupt auf inductivem Wege versucht werden kann, durch Vergleichungen verschiedener Menschen-, Thier- und Pflanzenerscheinungen die entsprechenden Begriffe zu bilden, muss man 1) schon einen ungefähren Begriff von dem haben, was man sucht, um überhaupt das Gleichartige in der Fülle der Erscheinung herauszufinden; 2) muss ich voraussetzen, dass die Dinge überhaupt vergleichbar und gleichartig sind. Ohne diese Voraussetzung wäre ich nicht sicher, dass wenn ich *a*, *b*, *c* verglichen habe, nicht *d* oder *e* ganz andere Eigenschaften aufzeigt; es könnte also wohl sein, dass wenn ich bei einem Deutschen und Franzosen einen religiösen Trieb fand, bei einem Zulu derselbe fehlen könnte; 3) eine rein sinnliche empirische Auffassung muss bei der äusseren Erscheinung stehen bleiben und kann nicht zum Wesen vordringen, das man mehr oder weniger unbewusst erschliessen muss. Ohne die wesenhafte Ergänzung der Vernunft bleibt das Sinnenbild oberflächlich und äusserlich. Der in den Vernunftbegriffen dem Sinnenbild unterlegte Wesensgrund vermag allein einen Ausgangspunkt für weiteres Denken abzugeben und zum Krystallisationspunkte für weiteres Erfahrungsmaterial zu dienen.

Um es kurz zu fassen müssen wir also in formeller Hinsicht die Voraussetzungen der Gleichartigkeit und das Begründetsein der Dinge machen, in materieller aber die Wesensmerkmale der Dinge besitzen, ehe wir induciren können. Diese Voraussetzungen, die wir machen müssen, sind, wie wir sogleich sehen werden, in den Denkgesetzen begründet und zum Theil selbst nur ein veränderter Ausdruck derselben.

Den aufgestellten Bedingungen entspricht nach jeder Richtung die scholastische Erkenntnisstheorie und befriedigt so vollständig die noetischen Bedürfnisse.

Nach dieser Lehre besitzt die Seele die eigenthümliche Fähigkeit, das Wesensabbild der Dinge in sich zu erzeugen, den tiefern in allen gattungsgleichen Dingen gleichmässig innewohnenden Grund hinter der Erscheinung zu suchen.

Die noetische Veränderung des Sinnenbildes hat eine doppelte Seite, eine materielle und eine formelle. In jener Hinsicht wird das Wesen der Dinge ausgeprägt und in dieser die begriffliche Nothwendigkeit und Allgemeinheit erreicht. Beides steht in enger

Beziehung, das Wesen ist es, welches wir als den nothwendigen und allgemeinen Grund hinter gleichartigen Erscheinungen suchen, z. B. das vegetative und animalische Sein ist es, in dem wir die Pflanzen- und Thiererscheinungen begründet denken.

a) Zur Entwerfung des Wesensgrundes drängt die Seele von selbst. Ihre Denkgesetze, die ihr immanenten Wirkungsgesetze auf intellectuellem Gebiet verlangen allgemeine, nothwendige Erkenntniss und ihre erste Befriedigung erlangen sie in der ‚species intelligibilis expressa'. Das Gesetz des Grundes ist es, welches hinter den Erscheinungen ein diese nothwendig begründendes Wesen sucht und das Gesetz der Identität ist es, welches sich mit der Allgemeinheit des in allen gleichartigen Erscheinungen herrschenden Wesens befriedigt. Von einem andern Gesichtspunkt aus erscheinen diese Gesetze als Voraussetzungen über die Gleichartigkeit und das Begründetsein der Dinge.

b) In materieller Hinsicht erzeugt die Seele im Begriffe vermittelst ihres unbewusst wirksamen Schlussvermögens in sich das Wesen der Dinge, der Begriff ist direct ein psychisches Sein, indirect aber vertritt er das Wesen der Dinge, welches damit gleichsam in der Seele selbst gegenwärtig wird. Daran ist trotz ihres subjectiv psychischen Gepräges nicht zu zweifeln, dass die Begriffe dem wirklichen Wesen der Dinge entsprechen. Obwohl die in den Begriffen als eigentlicher Gehalt liegenden Ideen des Seins und Wirkens, der Substanz, Kraft, Form und Lebensgattung einer schärfern Betrachtung ihren psychischen Ursprung unzweifelhaft verrathen, so kann doch nur der Skepticismus und Subjectivismus gegen die Wahrheit dieser Begriffe ernste Bedenken erheben.

Diese Begriffe nun, die sich sehr frühe, schon in der Kindheit spontan bilden, sind für die weitere Erkenntniss sehr werthvoll. Mit den geringen Begriffen und Worten, die er besitzt, vermag der heranreifende Mensch die ganze Welt gleichsam geistig zu erobern. Jene Begriffe sind der weitesten Anwendung fähig und doch sind sie frei von jener sinnlichen Verschwommenheit, die ihnen der Sensualismus andichtet, sie haben etwas Wesen- und Kernhaftes, die immaterielle Seele ist in ihnen wirksam und der Geist ist es, der sich nicht mit blossen Erscheinungen begnügt.

2. Die Weiterentwickelung der Begriffe zu Idealbegriffen.

Von den ersten Begriffen, den Universalien, bis zu den Idealbegriffen, zur vollen Erschöpfung des Wesens der Dinge ist noch ein weiter Schritt. Dazu gehört noch viel Erfahrung und viel Nachdenken; selbst die mannigfachste Beobachtung und reichlichste Induction vermag das nicht zu ersetzen, was die Intuition des reinen Geistes besitzt. Dies letzte Ziel ist kaum erreichbar, unser Geist bleibt immer discursiv, er sammelt aus dem Einzelnen die An-

schauungen des Ganzen und gewinnt aus zerstreuten Beobachtungen und Gedanken einen nur mit ausdrücklicher Wiederholung der letzteren reproducirbaren Begriff des allgemeinen Wesens.

Den Unterschied zwischen entwickelten und unentwickelten Allgemeinbegriffen können wir uns am besten verdeutlichen, wenn wir uns daran erinnern, welch' ganz andere Begriffe von Pflanzen, Bäumen und Thieren etwa ein Gärtner, Viehzüchter oder vollends ein Botaniker, ein Zoolog oder Anatom als ein Laie besitzt. Nicht geringer ist der Unterschied auf dem so wenig beachteten Gebiet des geistig-gesellschaftlichen Lebens. Die Anschauung eines praktischen Juristen über das Pachtverhältniss, den Niessbrauch, das Eigenthum, eines praktischen Geistlichen über Sünde, Reue und Tugend ist viel lebendiger, als die eines Laien, ja selbst als die eines reinen Theoretikers auf gleichem Gebiet.

1. Von den entwickelten und ausgebildeten Begriffen kann man allerdings nach Anleitung der traditionellen Logik deductiv vorwärts schreiten, man kann definiren, dividiren, combiniren und nach Art des gewöhnlichen Syllogismus vom Allgemeinen auf das Besondere Schlüsse ziehen. Zumal in der systematischen Darstellung geht die Theorie mit Recht gerne von den obersten Begriffen aus, spaltet diese in Unterarten und zergliedert nach der dadurch gegebenen Eintheilung den empirischen Stoff; auch dieser Stoff muss sich dem apriorischen Begriffsnetz einordnen. Obwohl nun in der Darstellung die obersten Begriffe den Ausgangspunkt bilden, so waren sie doch thatsächlich in der Forschung und wissenschaftlichen Entwicklung gewöhnlich eines der letzten Ergebnisse.

Das volle Recht auf die Sache theilt z. B. das System in das Besitz-, Verfügungs- und Gebrauchsrecht, die Pflicht in den Schutz, die Bewahrung und Bearbeitung. Denkt man sich zwei Willen, die sich in diese Rechte und Pflichten gegenseitig theilen, so lassen sich eine Reihe verschiedener Combinationen (Miethe, Niessbrauch, Depositum, Obereigenthum u. s. w.) vornehmen, und dieses Verfahren gleicht trotz seiner scheinbaren Apriorität vollkommen dem physikalischen Experiment, wo verschiedene Stoffe auf verschiedenem Wege in beliebige Combinationen eintreten. Im Besitze der höchsten Begriffe braucht man, so scheint es, nur zu theilen, zu construiren und combiniren, um die Wissenschaft ganz zu erlangen, hat man ja doch versucht, das gesammte Wissen von einheitlichen Principien aus zu entwickeln und wenn der Versuch auch mehr oder weniger misslungen ist, so bleibt es doch immer ein erstrebenswerthes Ziel des menschlichen Geistes.

2. Sowohl bei der Deduction von entwickelten Begriffen aus, als bei der Induction zur Gewinnung solcher Begriffe bedürfen wir des Urtheils und des Schlusses.

a) Wenigstens der reflectirte Begriff ist, wie es die Logik richtig darstellt, das Resultat eines mannigfachen Vergleiches, in Folge dessen unwesentliche Merkmale abgelöst und wesentliche zu einer Definition verbunden werden. b) Wie das Urtheil steht auch der Schluss im Dienste einer vollkommenen Begriffsbildung und hierher gehört es, wenn Aristoteles die Beweisführung in eine richtige Definition einmünden lässt (An. post. II, 3). Aus einzelnen Aeusserungen einer physischen oder psychischen Kraft wird ihre Natur erschlossen, und das ergänzt, was die spontan gebildeten Universalien an Wesensgehalt bergen. Auf dem Wege bewussten Schlusses wird der Wesensumriss erfüllt, den die Seele bei der spontanen Begriffsbildung unbewusst erschloss.

Auf diese Art gewinnt man die bestimmten Begriffe der Materie, der Form und der Seele; da sie mit Absicht gebildet sind, lassen sie sich jetzt in Definitionen und Urtheile in's Einzelne entwickeln, während das unreflectirte Denken dabei nur unsicher tastet: wir dürfen in dieser Hinsicht nur die stammelnden Versuche der vorsokratischen Philosophie mit der durch Sokrates eingeleiteten bewussten Begriffsbildung vergleichen.

Auf allen Gebieten des Lebens in der Natur, wie in den Geisteswissenschaften führt der Schluss von äusseren Erscheinungen und Wirkungen zur begrifflichen Erkenntniss das Wesentlichen. So gewinnt man auf geschichtlichem Gebiete den Begriff eines Cäsar oder Cromwell. Bei dieser wissenschaftlichen Erforschung gibt uns, wie schon gesagt, die vorausgehende Allgemeinvorstellung die Richtung an, auf dem geistig gesellschaftlichen Gebiete aber bieten die eignen Erfahrungen im Seelenleben und in der nächsten Umgebung den Ausgangspunkt der weiteren Induction. Von mir ausgehend kann ich die Motive der historischen Handlungen beurtheilen oder lerne aus den Vorkommnissen meiner Umgebung die rechtlichen Verhältnisse kennen. Diese Voraussetzungen der Erkenntniss müssen wir freilich immer mehr vervollständigen, ein Historiker z. B., der tiefer und gründlicher zu Werke geht, wird psychologische und juristische Studien machen, sowohl um den Stoff begrifflicher zu durchdringen, als auch die treffenden Ausdrücke zu finden.

3. Das gekennzeichnete logische Verhältniss trägt einen teleologischen Charakter: das was als Ziel und Zweck am Ende steht, wirkt schon im Anfang als Trieb und Umriss, den die fortgehende Erfahrung erfüllen soll. Der Begriff ist Ausgangs- und Zielpunkt der gesammten logischen Thätigkeit: a) aus ihm baut sich Urtheil und Schluss auf, und diese dienen umgekehrt wieder in

inductiver Form zu seiner Erfüllung und Vervollkommnung. b) Der entwickelte Begriff lässt sich deductiv wieder in Urtheil und Schluss auflösen. Wir sehen hieraus, dass Begriffe, Urtheil und Schlüsse sowohl der Induction als Deduction zu Grunde liegen; es besteht aber hier der bedeutsame Unterschied, dass die Begriffe dort unentwickelt, hier entwickelt, die Urtheile dort mehr synthetisch, hier analytisch, und die Schlüsse dort vom Allgemeinen zum Besondern und vom Grund zur Folge, hier aber vom Einzelnen zum Allgemeinen und von der Wirkung zur Ursache fortschreiten. Insofern hat die formale Logik wohl kaum Recht, wenn sie sich um Induction oder Deduction nicht bekümmert und die logischen Grundfunctionen ohne Rücksicht darauf entwickelt.

II. Vom Urtheil und Schluss.

Schenken wir dem Urtheil und dem Schlusse noch eine besondere Beachtung! In beiden ist dieselbe Grundfunction des menschlichen Geistes thätig und zwar besteht diese im Unterscheiden (Theilen, Abstrahiren) und dem Verbinden (Vergleichen, Combiniren). Das reine Urtheil ist die einfachste Form dieser Thätigkeit, und sie wird durch unsere Frage, ob Induction oder Deduction, weniger berührt als die verwickelteren Schlussformeln. Es lässt sich hier nur das schon oben Gesagte wiederholen, dass das Urtheil im einen Fall mehr synthetisch, im andern analytisch ist. Kant fand noch eine Mischform zwischen beiden Urtheilen, nämlich synthetische Urtheile a priori; allein diese Aufstellung ist widerspruchsvoll, der Schein der Apriorität entspringt einer gedanklichen Erweiterung und Combination der im Urtheile enthaltenen Elemente mit verwandten Vorstellungen. In einem entwickelten Denken erscheint Vieles als deductiv, was dem unentwickelten inductiv oder synthetisch zugeführt werden muss.

Was die Schlussformen anbelangt, so unterscheiden wir hier die generellen und causalen Schlüsse: jene gehen vom Allgemeinen zum Besonderen und umgekehrt; diese von der Ursache zur Folge oder von der Folge zur Ursache. 1) Hier bevorzugt nun die Logik einseitig den Schluss vom Allgemeinen auf's Besondere: M = P, S = M, also: S = P; alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch etc. Wirklich werthvolle Schlüsse gehen viel weniger vom Allgemeinen auf das Besondere, als umgekehrt vom Besonderen zum Allgemeinen. In dem bekannten Lieblingsbeispiele: Alle Menschen sind sterblich

u. s. w. besteht das eigentlich Bedeutungsvolle darin, dass ich aus eigner Erfahrung weiss, die und die Menschen sind gestorben, ein wesentlicher Zusammenhang aber zwischen Menschsein und Sterblichsein ist damit nicht ausgesprochen; wäre der Mensch nicht gefallen, so würde dieser Zusammenhang überhaupt nicht bestehen. Derartige Generalisationen tragen entweder einen unvollständig inductiven Charakter oder sind nur ein anderer Ausdruck für eine innere wesentliche Beziehung: alle Thiere bewegen sich, alle Fische haben kaltes Blut, alle Römer sind grausam, alle Deutsche sind Schwärmer, jeder elektrische Strom hat eine positive und negative Richtung u. s. w. Dabei wird es aber Niemand einfallen, rein für sich aus dem Allgemeinen auf das Einzelne zu schliessen, es ist vielmehr nur die Darstellungsform, welche diesen Schein weckt. Der Ausgangs- und Anwendungspunkt für allgemeine Regeln pflegen besondere Fälle zu sein — so ist es auch beim hl. Thomas, wie uns ein oberflächlicher Blick in seine ‚Summa' belehrt — und nur auf der abstracten Höhe der Wissenschaft haben die allgemeinen Sätze selbständigen Werth und bilden die Glieder weiterer Zusammenhänge und Inductionen.

Wenn man von einem einzelnen Fall nicht inductiv auf das Allgemeine schliesst, sondern schon bestehende allgemeine Principien und Begriffe zur Erklärung beizieht, pflegen gewöhnlich mehrere Möglichkeiten offen zu liegen und der Subsumtionsschluss muss durch eine Disjunction hindurch, welche das „entweder — oder" der Möglichkeit ausspricht.

Wenn es sich z. B. darum handelt, aus der Beschaffenheit eines geologisch gebildeten Productes oder eines ausgegrabenen Stein- oder Broncewerkzeuges, überhaupt einer technischen Arbeit, eines Kunst- oder Literaturerzeugnisses, ihm sein Alter in der Geschichte der Erde und der Menschheit anzuweisen, so bieten sich auf den ersten Blick meistens mehrere Einreihungspunkte und nicht selten wird man aus der Disjunction nur durch unbestimmte Fassung der Reihe herauskommen. Ob ein Steinwerkzeug der paläolithischen oder neolithischen Periode angehört, kann nicht immer bestimmt werden, man verweist es daher einfach in die Steinzeit. Ebenso pflegt es oft zweifelhaft zu bleiben, ob ein Gemälde dieser oder jener Schule, diesem oder jenem Meister angehört. Die Paläontologie, die Kunst- und Literaturgeschichte bilden in diesen Fällen gleichsam eine continuirliche Reihe von Regeln, die als Subsumtionsprämissen dienen, einen Dienst, welchen für die natürliche Theologie die Naturphilosophie, und für die Psychologie die Principienlehre leistet.

2) Was von den generellen Schlüssen gilt, findet auch auf die causalen Schlüsse Anwendung. Der deductive Fortgang von der Ur-

sache zur Folge pflegt hier fast ebenso selten zu sein, als vom Allgemeinen zum Besondern, wie wohl auch dort die Darstellung oft den gegentheiligen Anschein erweckt.

Anstatt, wie man erwarten würde, gleich im Verlauf der alten Geschichte die Bedingungen anzugeben, welche nach dem Plane Gottes die Welt auf das Christenthum vorbereiteten oder in der neueren Geschichte die Ursachen der Revolutionen fortlaufend zu entwickeln, pflegt man gewöhnlich erst am Thore der Ereignisse nach den Ursachen zurückzuspähen, so sehr liegt es in der Gewohnheit des Geistes, lieber nach Ursachen als nach Folgen zu fragen. Das Gebiet der Folgen ist uns zu unübersehbar, deshalb vernachlässigen wir seine Betrachtung, umgekehrt reizt uns die Fülle von natürlichen und geschichtlichen Erscheinungen und Wirkungen aller Art, uns die Ursachen zu entwerfen. Diese Ursachen können umfassende Thatbestände wie Wesensverhältnisse sein. Aus den geologischen Schichten entwickelt sich im Geiste des Forschers eine ganze Geschichte der Erdbildung, die ausgegrabenen Stein- und Broncewerkzeuge geben den Schlüssel zu den Zuständen der Urzeit und die sprachlichen Uebereinstimmungen zwischen den Indogermanen oder den Semiten vervollständigen das Gemälde. Für die so erschlossenen Thatbestände könnten wir noch nach weiteren Ursachen fragen, ob z. B. der vorausgesetzte Zustand der Verwilderung aus dem Sündenfall, die frühzeitige sprachliche Vollendung aus einer Offenbarung zu erklären sei.

Wie bei den generellen Schlüssen muss auch bei den causalen Schlüssen die Entscheidung durch eine Disjunction hindurch. Für gegebene Erscheinungen lassen sich oft verschiedene Ursachen entwerfen.

Die übereinstimmende sprachliche Bezeichnung für bestimmte Culturgüter bei sprachlich getrennten Völkern kann häufig durch eine Entlehnung oder Wanderung dieser Culturgüter erklärt werden, wo man zunächst zur Annahme eines Urbesitzes geneigt wäre. Die Verschiedenheit möglicher Ursachen zeigt sich besonders da, wo psychische, kosmische oder religiöse Erscheinungen causal zu erklären sind. Es handelt sich hier zunächst um verschiedene Möglichkeiten: ob eine immanente oder transcendente Ursache oder ein zwischen beiden vermittelndes Princip anzunehmen ist. Den seelischen Erscheinungen wird von den Materialisten ein anderer Grund, als von den Psychophysikern oder Spinozisten, von diesen wieder ein anderer Grund als von den Dualisten untergelegt. Aehnlich differiren die Ansichten über den Weltgrund und über die historische Erscheinung des Christenthums: zwischen rein immanenten und transcendenten Erklärungen giebt es verschiedene mittlere Ansichten.

Bei solch' causalen Fragen nimmt die Lösung in raschem Anlauf verschiedene Ursachen an, um dann rückwärtsgehend zu untersuchen, auf welche Art die gegebenen Thatsachen am besten erklärt werden können.

Bevor die Disjunction sowohl bei den Subsumtions- als causalen Schlüssen gelöst ist, bilden dort die der Anwendung fähigen all-

gemeinen Regeln, hier die der Auswahl vorgelegten Ursachen ein deductives Element, welches mit der inductiven Grundfrage ein fruchtbares Ergebniss erzeugt. Wir erinnern uns hier an die noch unentwickelten, durch weitere Erfahrung zu erfüllenden Universalien, die als deductives Element der Induction die Richtung geben. So sehen wir, dass in allen Gedankenprocessen Deduction und Induction zusammenwirken. Schon eine einfache psychologische Betrachtung lässt uns das erkennen. Wie jede Thätigkeit durch zwei Momente bedingt ist, einen gegenwärtigen und zukünftigen als Zweck gedachten Zustand, so bewegt sich auch alles Denken zwischen zwei Polen. Der in jedem Stadium des Denkens erreichte geistige Besitz und die schon feststehende Wahrheit ist der eine Pol und die jedesmal vorliegenden Thatsachen und Probleme der andere, und zwischen beiden sucht das Denken nach einer Beziehung, welche das jedesmal gegebene Neue in das feststehende Alte zurückstellen und einreihen lässt. Würden wir unsere Denkzwecke hier vollständig erreichen, so müsste sich alles auf Erden Erfahr- und Wissbare zu einem geordneten Wahrheitsbesitze verdichten, aus welchem das Einzelne deductiv flösse. In Gott schauen wir dies Ziel erreicht und die Theologie, welche Alles unter dem Gesichtspunkte Gottes betrachten lässt, gibt eine Anticipation dieses Zustandes.

Unter den gegebenen Umständen aber bleibt dieser Zustand, in welchem uns Alles intuitiv klar ist, nur ein Ideal. Von der Anschauung und Erfahrung ausgehend streben wir nach einer Intuition und Vereinigung, welche die Keime und Umrisse des Anfanges zur Vollkommenheit und Fülle des Endes erhebt. Wie zwischen dem Zweck als wirkender Ursache und als erreichtem Erfolg die mechanischen Kräfte spielen, so bewegt sich zwischen der Anschauung und der Intuition, zwischen den unentwickelten und entwickelten Begriffen das discursive Denken. Der Anfangs- und Endpunkt bildet das deductive Element der Gedankenthätigkeit, das discursive Denken aber können wir der Induction im weiteren Sinne gleichsetzen.

Die Grenze zwischen Induction und Deduction ist eine verschiebbare und bei den einzelnen Menschen auch sehr verschieden. Dem Einen kommt etwas als selbstverständliche Folgerung oder Verbindung vor, was dem Andern ganz neu ist, dem Einen ist das ein analytisches Urtheil, was dem Andern ein synthetisches ist (z. B. die Luft ist schwer, das Leben ist ein Nutzungsrecht).

Grundverhältniss und Ausgangspunkt für die zwischen zwei Polen hin- und hergehende Denkthätigkeit ist die Discrepanz zwischen

Natur und Geist, Aussen- und Innenwelt, zwischen den sinnlichen zerstreuenden Erscheinungen und der nach Einheit und Tiefe strebenden, auf's Ideale angelegten geistigen Natur. Dem Geiste gehört der Trieb nach Wahrheit und Wesenheit an, er sucht nach Ursachen und Zwecken, nach der Wesensform und dem Wesensgrund und geht hierbei freilich oft fehl. Es gibt nur eine wahre Form der Verbindung zwischen Idealem und Realem und diese wird beiden Seiten gerecht, während der Irrthum die eine oder andere Seite verkürzt.

W. Wundt's System der Philosophie.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift fand die Metaphysik von H. Lotze eine Darstellung von vorzüglich berufener Feder. Derselben schliesst sich sachgemäss eine Darlegung und Kritik des philosophischen Systems von Wilhelm Wundt[1]) an. Es darf wohl kühn behauptet werden, dass diese zwei Männer als die bedeutendsten Vertreter der deutschen Philosophie in unserer Zeit gelten müssen. Dabei sind ihre persönlichen Verhältnisse, ihre wissenschaftliche Bildung und Richtung so übereinstimmend, dass sie als ein leuchtendes Zweigestirn am Himmel der neueren deutschen Wissenschaft bezeichnet werden können. Beide von Hause aus Aerzte, haben sie jeder in eigener Weise die gesammte neuere naturwissenschaftliche Bildung in sich aufgenommen, und auf diesem positiven Grunde ihre philosophischen Systeme aufzubauen unternommen. Wundt steht als Naturforscher über Lotze; denn er ist auf experimentellem Gebiete, und zwar auf der schwierigsten Abzweigung desselben, der physiologischen Psychologie, mit seltenem Erfolge selbst thätig, ja man kann sagen, ohne Fechner zu nahe treten zu wollen, dass er der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen Methode und Erfinder der äusserst kunstreichen Apparate zur Messung und Berechnung psychischer Zustände ist. Lotze dagegen ist stärker in der Speculation, er erhebt sich höher im Gedankenfluge über die gegebene Wirklichkeit als Wundt, dessen Speculation durch allzu ängstliches Festhalten an dem Gegebenen eine verhängnissvolle Richtung nimmt.

Wenn wir im Folgenden vorzugsweise gerade diesen letzteren Punkt in's Auge fassen, so sollen damit nicht die vielen trefflichen, manchmal meisterhaften Ausführungen Wundt's ignorirt werden, sondern es musste uns vor Allem um eine Beleuchtung von Sätzen zu

[1]) System der Philos. von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1889.

thun sein, welche Wundt der christlichen Philosophie und Weltauffassung entgegenstellt. Dabei wird sich zeigen, dass auch ein System eines so bedeutenden Forschers, das die gesammte moderne Bildung in sich aufgenommen hat, ebenso wie so viele Tausende vor ihm, dem christlichen Lehrgebäude gegenüber wie ein Kartenhaus, von Kindern aufgeführt, sich darstellt. Nach einigen Jahrzehnten wird auch dieses Kartenhaus, wie so viele vor ihm, vom Winde weggeblasen sein, während die Stiftung und Lehre Jesu Christi von den Pforten der Hölle nicht wird überwältigt werden.

I. Wesen und Zweck der Philosophie

bestimmt Wundt als „Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüthes befriedigenden Welt- und Lebensauffassung.“ Die Religion, welcher „das Gemüthsbedürfniss unbedingt über dem Verstandesinteresse steht“, tritt somit als specieller Bestandtheil der menschlichen Geistesproducte der Philosophie als allgemeiner gegenüber, die Theologie ist wie alle Einzelwissenschaften der Philosophie untergeordnet. Diese Auffassung ist aber nicht zu verwechseln mit der Comte'schen, nach der die Philosophie nur Inbegriff aller Einzelwissenschaften ist, noch mit einer anderen ihr nahestehenden Ansicht, als wenn für die Philosophie nach den Einzelwissenschaften keine Aufgabe mehr bleiben könne, als Erkenntnisstheorie zu treiben: sie richtet sich hauptsächlich gegen die älteste, bis in unsere Zeiten hereinragende Fassung der Philosophie als einer über allen Wissensgebieten stehenden Wissenschaft. Sie wäre darnach zu definiren: „Die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen sucht.“

Diese Begriffsbestimmung scheint doch etwas zu formal und der Philosophie gar kein eigenes, von den Einzelwissenschaften verschiedenes Object zuzuweisen. Nun sagt allerdings der Verf., das Object sei freilich nicht unterschieden, wohl aber der Standpunkt. Ganz recht; aber was bedeutet: die Philosophie betrachtet die Dinge von einem höheren Standpunkte aus, anders, als ihre Begriffe und Sätze sind höhere und allgemeinere als die der Einzelwissenschaften? Solche Begriffe sind das Sein, die Ursache, der Grund; die höchsten Principien ergeben sich aus diesen Begriffen: sie also sind in der Philosophie zu behandeln, während das weniger Allgemeine, das aus

dem Besonderen sich zunächst Ergebende Gegenstand der Einzelwissenschaften ist. Somit kommen wir aber auf die bekannten älteren Definitionen der Philosophie, welche sie als eine über allen Einzelwissenschaften stehende Erkenntniss der höchsten Begriffe und Principien erklärt. Es wäre ja wünschenswerth, wenn man erst alle Einzelwissenschaften vollkommen beherrschte, und von ihren letzten Ergebnissen aus sich zur Philosophie wendete, um sie zu einem Systeme zu verbinden: aber ein solches Verfahren ist unausführbar und unnöthig. Unausführbar: denn wer kann bei gegenwärtigem Stande der Wissenschaft alle Einzelzweige beherrschen und irrthumslos auf ihre letzten Principien zurückführen? Und welche Ungereimtheiten werden aus Mangel an philosophischer Bildung auf allen Gebieten menschlichen Wissens zum Besten gegeben? Die Philosophie hat aber auch nicht die wissenschaftliche Erkenntniss des Besondern absolut nöthig, um über das Allgemeinste zu speculiren. Die Erkenntnisse des täglichen Lebens reichen hin, um die höchsten Begriffe und Principien zu gewinnen und zu verarbeiten. Was braucht es für Einzelerkenntniss, um den Begriff des Seins, des Grundes zu bilden, um den Satz des Widerspruchs in seinem wahren Wesen zu erkennen?

Unter den der Philosophie untergeordneten Einzelwissenschaften wird auch die Theologie aufgeführt. Diese Unterordnung wäre wohl zutreffend für eine rein natürliche Theologie und für eine wirklich existirende Philosophie: aber wehe der armen Menschheit, wenn sie auf die wie Pilze aufschiessenden und sich widersprechenden und einander vernichtenden, unverständlichen, die verrücktesten Einfälle zum Besten gebenden Systeme der Philosophen in den wichtigsten Fragen des Lebens angewiesen wäre.

Ich bin weit entfernt, das Wundt'sche System zu der grossen Masse jener ephemeren Denk- und Phantasieproducte zu werfen, welche täglich den Büchermarkt überschwemmen: aber es gibt keinen einzigen Punkt seiner Lehre, den nicht seine eigenen Gesinnungsgenossen, Vertreter der „freien" Speculation, bekämpften. Exacte Forscher in grosser Anzahl, welche gleich wie er die Geistesthätigkeiten durch Messen und Experimentiren zu ergründen suchen, behandeln nicht nur den Kernpunkt seines speculativen Systems, die Willens-Apperceptionstheorie, als ein Hirngespinst, sondern beanstanden fast Alles, was er auf exactem Wege vermeint festgestellt zu haben. Und einer solchen jämmerlich zerfahrenen „Philosophie" soll sich die

Theologie unterordnen, von ihr lernen, was sie der hilfsbedürftigen Menschheit über Ziel und Ende des Lebens Sicheres vortragen soll!

Wir können, wie bemerkt, im Folgenden nicht das ganze System Wundt's allseitig zur Darstellung bringen; wir beschränken uns auf die Hauptpunkte, welche die Weltanschauung unseres Philosophen zu beleuchten besonders geeignet sind. Die ethische Seite haben wir früher schon einer Kritik unterzogen[1]), die erkenntnisstheoretische wird sehr eingehend von J. Volkelt in den ‚Philos. Monatsheften'[2]) besprochen. Einen Auszug werden wir im ‚Philos. Jahrb.' geben.[3]) Wir müssen der Kritik Volkelt's bis in die speciellsten Züge beistimmen.

II. Transscendenz.

Wundt verhält sich nicht so ablehnend gegen den eigentlichen Ziel- und Mittelpunkt der Philosophie, die Metaphysik, wie die meisten der Zeitgenossen, die nur ihren Spott über diese „Königin des ancien régime" ausgiessen: er will vielmehr durch den Satz von Grund und Folge auf ein transscendentales Gebiet gelangen. Mit Verwerfung der Kant'schen Transscendenz, „des Dinges an sich", geht er, wie dies immer sein Bestreben ist, vom Gegebenen aus, und sucht für dasselbe eine „Ergänzung".

In der Mathematik gibt es bekanntlich eine doppelte Ergänzung über alle gegebenen Grenzen hinaus: die quantitative und qualitative Transscendenz, auch reale und imaginäre Transscendenz genannt. Ein einfaches Beispiel der ersten Art bildet der Fortschritt der ganzen Zahlen bis in's Unendliche. Beim Fortschritt bleiben die Zahlen qualitativ dieselben, nur ihre Grösse ändert sich. Geht man aber von den gegebenen Quadratwurzeln zu denen aus einer negativen Zahl (etwa $\sqrt{-1}$) über oder von unserem gegebenen dreidimensionalen Raum zu einem 4, 5, n dimensionalen über, so betritt man das Gebiet des Unrealen, und gelangt zu qualitativ verschiedenen Gliedern. „Das Beispiel der Mathematik macht uns demnach mit zwei Arten des Transscendenten bekannt, welche wir füglich als die des Real- und des Imaginär-Transscendenten unterscheiden können. Das erstere beruht bloss auf der Unendlichkeit des Fortschritts im Denken, wobei aber die von diesem ausgeführten Verknüpfungen immer dieselbe Form beibehalten, die ihnen innerhalb des Fortschritts

[1]) ‚Philos. Jahrb.' I. Bd. (1888) S. 346 ff. u. 452 ff.; III. Bd. (1890) S. 268 ff.
[2]) Jahrg. 1891. H. 5. S. 257.
[3]) In diesem Hefte unter ‚Zeitschriftenschau'.

der Erfahrung bereits zukam. Bei der zweiten, der imaginären Transscendenz dagegen führt jener Fortschritt zu neuen Begriffsbildungen, die sich von Anfang an durch ihre qualitativen Eigenschaften von den verwandten realen Begriffen, aus deren Weiterentwickelung sie hervorgegangen sind, unterscheiden. Bleibt hiernach der unendliche Fortschritt im ersten Fall ein rein quantitativer, so wird er im zweiten zum qualitativen. Auf diese Weise erschöpfen beide Arten der Transscendenz die denkbaren Formen der Unendlichkeit, die quantitative und die qualitative. Aber die erste beschränkt sich zugleich auf die Construction einer nicht gegebenen Wirklichkeit, die zweite führt zu einer blossen Denkmöglichkeit."

Von der Mathematik überträgt dann Wundt diese Eintheilung des Transscendenten als allgemeines Schema für alle Begriffsbildung auf das metaphysische Gebiet. Damit hängt der Begriff des Unendlichen enge zusammen. „Es können zwei Arten des Fortschritts unterschieden werden. Der eine führt zur Idee einer unendlichen Totalität, der andere zur Idee einer letzten absoluten Einheit. Da beide Ideen zwar durch einen in der Erfahrung beginnenden Fortschritt gewonnen werden, selbst aber ausserhalb jeder Erfahrung am Schlusspunkt einer vollendet gedachten unendlichen Reihe liegen, so entsprechen dieselben vollständig den beiden mathematischen Unendlichkeitsbegriffen des unendlich Grossen und unendlich Kleinen. Zugleich kommt jeder dieser Begriffe in der doppelten Form eines nie aufhörenden und eines zur Vollendung gelangten unendlichen Regresses zur Anwendung; ersteres, indem ein Fortschritt über jede gegebene Grenze, letzteres, indem eine Einheitsidee gefordert wird, welche jenem Fortschritt absoluten Stillstand gebietet. . . . . Die psychologischen und ontologischen Ideen fallen ganz und gar dem Gebiete imaginärer Transscendenz zu."

Dagegen muss Folgendes bemerkt werden. Die mathematische Transscendenz kann unmöglich das Vorbild aller Transscendenz abgeben; denn bei jener handelt es sich bloss um Grössen, um gedachte Objecte: die wirklichen Dinge müssen nach ganz anderem Fortschritt verlangen und zu einer anderen Transscendenz führen. Vor Allem ist es nicht nöthig, erst durch einen unendlichen oder auch nur endlichen Fortschritt in das transscendente Gebiet zu gelangen. Von jeder gegebenen Erscheinung aus müssen wir ein nicht in der Erfahrung gegebenes Erscheinende postuliren, von jedem contingenten

Sein aus gelangen wir, auch ohne Fortschritt durch unendlich oder endlich viele Glieder, zu einem Nothwendigen. Diese transscendente Substanz und transscendente Ursache ist qualitativ von ihrem Ausgangspunkte verschieden, und müsste darum der imaginären Transscendenz von Wundt zugerechnet werden, und doch stellt dieselbe nicht eine blosse Denkmöglichkeit, sondern die realste Wirklichkeit dar. Sie ist nicht eine blosse Ergänzung der Wirklichkeit, als welche W. jede Vernunftidee allein gelten lassen will, sondern eine wahre Erklärung der Wirklichkeit. Denn ohne Substanz können keine Erscheinungen, ohne letzte nothwendige Ursache nicht die vielen contingenten Wirkungen begriffen werden.

Nun ist Wundt freilich der Meinung, die Ursache müsse der Wirkung immer homogen sein, und darum führe die gegebene Causalreihe durch gleichartige Glieder zum quantitativen Transscendenten. Aber mögen auch die nächsten Glieder der Causalreihe, zu welchen wir von der gegebenen aus fortschreiten, derselben Art sein, wie diese: ins Unendliche kann ein solcher ‚regressus' nicht fortgesetzt werden. Denn reale Wirkungen können nicht ohne nothwendige erste Ursache sein; denn es ist widersinnig, dass Alles von einem Andern hervorgebracht wurde. Also muss man zu einer ersten Ursache gelangen, die, weil nicht hervorgebracht, qualitativ, ja ‚toto genere' von den folgenden verschieden ist.

Mit der Unterscheidung der Idee einer abschliessenden unendlichen Totalität und der eines nie endenden Fortschritts scheint er dasselbe sagen zu wollen, was die alten Metaphysiker, wenn sie von ‚infinitum actu' oder ‚categorematicum' und ‚infinitum potentiale' oder ‚syncategorematicum' sprechen. Aber gerade das erstere ist keine blosse Vernunftidee ohne realen Inhalt, sondern der Ausdruck für das realste Wesen, zu welchem wir (nach Wundt'scher Terminologie) durch imaginäre Transscendenz gelangen, während das ‚infinitum potentiale', oder ‚indefinitum', das ohne qualitativen Fortschritt durch reale Transscendenz gewonnen wird, ein reines Gedankending ist. Ein nie endender Fortschritt, ein Unendliches, dessen Unendlichkeit eben in dem endlosen Fortschritt besteht, mag es nun von gegebenen wirklichen oder gedachten Gliedern ausgehen, kann nie Existenz haben, sondern bleibt lediglich ein Begriff. Aber die abgeschlossene Unendlichkeit, das ‚infinitum actu' kommt nothwendig einem durch nothwendige Transscendenz zu postulirenden realen Wesen zu.[1])

[1]) Ob auch eine Reihe von Einheiten actu unendlich sein könne, kommt hier nicht in Frage.

Das gesammte Universum als eine unendliche Totalität zu fassen, dazu besteht nicht nur keine Nöthigung, sondern diese „Vernunftidee" enthält nicht einmal eine Denkmöglichkeit, sondern einen offenbaren Widerspruch. Denn die empirische Welt ist ganz gewiss endlich, die darin gegebenen Wesen sind contingent. Nun aber muss auch ein nothwendiges Wesen existiren, weil sonst überhaupt nichts existiren könnte. Aus Contingentem und Nothwendigem kann aber keine Einheit, geschweige denn eine unendliche Totalität werden. In der That wird das Nothwendige entweder als unendlich oder als endlich gedacht. Ist es endlich, so kann es mit den endlichen Contingenten keine Unendlichkeit ausmachen, denn das Unendliche kann nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt werden. Ist aber das Nothwendige unendlich, dann gehört das Endliche nicht zu ihm, es ist für sich schon die unendliche Totalität. Und so muss das Nothwendige thatsächlich gefasst werden; wäre es endlich, d. h. hätte es aus sich einen bestimmten endlichen Seinsgrad, ohne dass ihm dieser durch eine äussere Ursache zugemessen wurde, so hätten wir einen absoluten Zufall, eine Thatsache ohne hinreichenden Grund. Der Satz vom hinreichenden Grund ist aber kein blosses Denkgesetz, sondern geht auf das Sein der Dinge. Denn hätte er nicht objective Geltung, dann wäre alle Wissenschaft vom Wirklichen bloss ein Spiel mit unseren Gedanken. Dieser Satz verlangt also nicht bloss eine unendliche Totalität zu *denken*, sondern nach ihm muss ein actual unendliches Wesen *existiren*.

III. Der Substanzbegriff.

Je nach dem Gebiete, das durch die Transscendenz ergänzt werden soll, wird dieselbe bei Wundt zu einer kosmologischen, psychologischen und ontologischen. Der Schwerpunkt seines Systems liegt wohl in der feindseligen Stellung, die er auf allen drei Gebieten gegen den *Substanzbegriff* einnimmt, an dessen Stelle er die *Actualität* setzen will.

In der *Kosmologie* kann die Substanz noch als „Hilfsbegriff" fungiren; denn die neuere Wissenschaft hat die substantiale Causalität beseitigt und an deren Stelle ein Geschehen gesetzt. Jedes Geschehen in der Natur wird durch ein gleichartiges Geschehen verursacht. Wie soll auch die Substanz, deren Wesen *Beharrlichkeit* ist, Veränderung, Bewegung bewirken? Die Substanz ist nur

noch als Hilfsbegriff erforderlich, als ein bleibendes Substrat, das Bewegungen erleidet und verursacht. Bewegte Atome sind Ursache und Wirkung zugleich. Damit ist alle Thätigkeit der unveränderlichen Atome in Veränderungen äusserer Beziehungen verwandelt, und der Widerspruch zwischen Beharrlichkeit der Substanz und veränderlicher Thätigkeit derselben aufgehoben.

Dagegen lässt sich sehr Vieles bemerken. Dass die Wirkung ihrer Ursache immer gleichartig sein müsse und umgekehrt, lässt sich weder a priori noch a posteriori beweisen. Nicht a priori, weil der Satz vom hinreichenden Grunde allerdings verlangt, dass die Ursache nicht weniger vollkommen, weniger intensiv an Kraft sein darf, als die Wirkung, keineswegs aber, dass sie gleich vollkommen oder gar von derselben Art sein müsse, wie die Wirkung. Die alte Eintheilung der Ursachen in ‚causae univocae' — von derselben Beschaffenheit und Benennung wie die Wirkung, und ‚causae aequivocae' — von verschiedener Art — muss zum mindesten als begrifflich und sachlich möglich zugegeben werden. Es hat aber auch die Erfahrung nicht das Mindeste beigebracht, um jene Unterscheidung umzustossen. Nach der mechanischen Naturerklärung ist allerdings bis zu einem gewissen Punkte Ursache und Wirkung gleichartig: beide sind Massenbewegung: aber die mechanische Auffassung der Naturvorgänge ist selbst nur eine Hypothese, die nicht zur Begründung metaphysischer Sätze verwandt werden darf. Und doch muss auch sie eine Heterogeneität zwischen Ursache und Wirkung zugeben: denn thermische Kraft erzeugt ganz anders geartete elektrische Bewegung und diese wieder chemische u. s. w. Aber ausser der mechanischen Kraft gibt es noch ganz andere Thätigkeit zu erklären: die Ursächlichkeit des Denkens und Wollens in der materiellen Welt und das Denken und Wollen selbst. Dass diese geistigen Acte nicht Bewegung von Massen sind, ist selbstverständlich und doch erzeugen sie solche. Also ist nicht jede Ursache ihrer Wirkung homogen. Und Denken und Wollen müssen selbst ihre Ursachen haben; es liegt aber am Tage, dass man sie nicht endgiltig durch anderes Denken und Wollen verursacht sein lassen kann, will man sich nicht im Kreise herumdrehen.

Aber selbst die mechanische Thätigkeit führt in letzter Instanz auf eine ungleichartige Ursache: die Bewegung auf einen unbeweglichen Beweger. Denn die materiellen Atome haben die Bewegung nicht aus sich, nicht aus ihrer Wesenheit; also von einem andern, das nach Wundt wieder nur durch Bewegung wirken kann.

Da nun nicht Alles durch Anderes bewegt werden kann, so müssen wir bei einem unbewegten Beweger stehen bleiben. Damit ist auch zugleich die von Wundt perhorrescirte beharrende Substanz nicht als Hilfsbegriff, sondern als absolute Forderung vernünftigen Denkens gegeben. Damit ist auch gegeben, dass eine unveränderliche Ursache Veränderungen bewirken kann, wenn wir auch die innere Möglichkeit davon nicht einzusehen vermöchten. Freilich vermag keine endliche Substanz ohne Veränderung ihrer selbst neue Veränderungen zu bewirken: aber die am Anfange aller Bewegungen vorauszusetzende unveränderliche Substanz ist zugleich als nothwendiges und damit als unendliches Wesen zu denken. Dass aber eine Substanz von unendlicher Causalität sich nicht zu verändern braucht, wenn sie eine Wirkung verursacht, lässt sich wohl begreifen. Denn was ganz Thätigkeit ist oder alle Thätigkeit virtuell in sich beschliesst, braucht nicht erst eine neue Thätigkeit zu entfalten, um eine Wirkung hervorzubringen.

Aber wie ist es mit der endlichen Substanz? Sie soll das Beharrliche in den Veränderungen sein, und doch die Veränderungen durch substantiale Causalität bewirken oder gar ihr Subject und Träger sein.

Diese ganze Schwierigkeit entspringt aus dem falschen Substanzbegriff, den Wundt aufstellt. Nicht die Beharrlichkeit ist das Wesentliche bei dem Begriffe der Substanz, sondern das Insichsein. Es könnte Substanzen geben, die in fortwährender Veränderung begriffen wären, und umgekehrt Accidentien, Zuständlichkeiten, welche ohne Veränderung dauerten. Die Scholastiker nahmen mit Aristoteles substantiale Veränderungen an: ob solche in der Natur vorkommen, mag dahingestellt bleiben; aber die Möglichkeit derselben kann nicht beanstandet werden. Nach dieser Auffassung wäre es z. B. denkbar, dass der Urstoff fortwährend seine substantialen Formen wechselt, dass z. B. ohne Stillstand das Wasser in seine Elemente zerlegt würde, diese sofort wieder eine neue chemische Verbindung eingingen, welche wiederum einer andern Platz machte. Aehnlich muss sich Heraklit die Natur gedacht haben, wenn er Alles im Flusse begriffen sein lässt. Also sind die Substanzen nicht nothwendig unveränderlich. Umgekehrt kann eine Zuständlichkeit ohne alle Veränderung ewig dauern, wie etwa die geistige Anschauung eines intelligibelen Objectes.

Aber, wird man einwenden, wer kann uns hindern, den Substanzbegriff zu fassen, wie wir wollen? Jedenfalls kann die scholastische

Definition für uns nicht massgebend sein, die naiv genug ist, die Substanz mit dem „Dingbegriff", der sich uns als Object der Wahrnehmung darbietet, zu identificiren.

So verächtlich man auch immer von den Scholastikern urtheilen mag: dass sie grosse Denker waren und gerade auf genaue Begriffsbestimmungen das grösste Gewicht legten, müssen ihnen selbst ihre Gegner einräumen. Mit welcher Sorgfalt haben sie aber gerade den Substanzbegriff, der auch in der übernatürlichen Ordnung eine so hervorragende Bedeutung hat, erörtert! Und ihre Ausführungen werden von Wundt vollständig ignorirt, dafür aber bis zum Ueberdruss Spinoza und Leibniz berücksichtigt, deren Aufstellungen gegenüber dann die Wundt'sche meist im Vortheile erscheint. Wem es um die Sache zu thun ist, der kann mit zwei Worten die Leibniz'sche und Spinozistische Naturauffassung abthun. Die erstere ist ein reines Phantasiestück, als welches Leibniz sie selbst gefasst haben soll, die letztere beruht auf einer offenkundigen Verwechselung der Substantialität mit der Causalität.

Dass die Scholastiker die Substanz nicht durch Hypostasirung des Dingbegriffes erhalten haben, wird Jedem klar werden, der ihre darauf bezüglichen Erörterungen einmal ansehen will; aber auch ohne dies kann er schon daraus, dass bei ihnen ‚ens', ‚res', die ungefähr unserem ‚Ding' entsprechen, der Substanz nicht coordinirt, sondern übergeordnet werden, als s. g. Transscendentalbegriffe der Substanz als (besonderem) Gattungsbegriffe entgegengesetzt werden.

Es handelt sich übrigens bei dem Substanzbegriffe nicht um eine Definition eines beliebig zu fassenden Gedankendinges, sondern um die realste und bestimmteste Wirklichkeit; denn was immer existirt, muss entweder als Zuständlichkeit eines Andern existiren oder in sich selber Bestand haben. Ist es Zuständlichkeit eines Andern, wie Bewegung, Denken, so nennt man es ‚ens in alio', ein Accidens. Es kann aber nicht Alles Zuständlichkeit sein, es kann nicht Alles einem Andern inhäriren; also muss mindestens ein Wesen existiren, das in sich existirt, ein ‚ens in se', und ein solches haben nicht nur die Scholastiker, sondern alle grossen Denker Substanz genannt. Erst Kant scheint Veranlassung zu der später um sich greifenden Verwechselung eines nebensächlichen Momentes im Substanzbegriffe mit dem Wesen derselben gegeben zu haben; wenigstens kehrt er jenes Moment, die Beharrlichkeit, hervor, wo er

die Antinomie der Vernunft in Bezug auf die Substantialität der Seele darzuthun sucht.

Aber damit ist doch noch nicht alle Schwierigkeit beseitigt: das in sich existirende Wesen soll veränderliche Thätigkeiten entfalten; wie kann es das, wenn es sich nicht selbst verändert? Wenn nun auch der Substanz die Beharrlichkeit nicht wesentlich ist, so kommt sie ihr doch regelmässig, vielleicht ausnahmslos zu; kann das Träge, Ruhende Grund der Thätigkeit und Veränderung sein?

Darauf ist die Antwort nicht schwer: Die Substanz ist nichts Träges, Ruhendes, sondern ein Kräftiges, Thätiges, das freilich seine Kraft und Thätigkeit nicht immer, nicht ganz, nicht actual entfaltet. Sie erleidet insofern keine Veränderung, als ihre Substantialität verharrt, oder auch als in ihr keine actuale Kraft entfaltet wird, die nicht dem Vermögen nach in ihr vorhanden war: aber sie erleidet Veränderungen, insofern sie von einer Zuständlichkeit und Thätigkeit zur andern übergeht. Es hat aber noch Niemand bewiesen, um das Mindeste zu sagen, dass eine in ihrem Sein beharrende Substanz keine accidentalen Veränderungen erleiden, noch auch, dass zwischen Substanz und accidentaler Thätigkeit kein Vermögen als Mittelglied auftreten könne. Denn die mechanische Naturauffassung, die dies Alles glaubt beseitigt zu haben, ist für die materielle Welt nur erst eine Hypothese, für die geistige aber eine handgreifliche Absurdität. Doch damit kommen wir zu dem psychologischen Probleme, welches die substantiale Causalität erst recht überflüssig machen soll.

IV. Die Seelensubstanz.

Auf psychologischem Gebiete zeigt sich nach Wundt auf's Klarste die völlige Unbrauchbarkeit einer starren Substanz, um die psychischen Erscheinungen zu erklären; hier kann sie nicht einmal als Hilfsbegriff wie in der Kosmologie, fungiren. Das Ich ist keine Substanz, sondern ist Wille, und dieser ist in seiner elementarsten Form nichts anders als die Apperception, d. h. Erhebung einer Vorstellung, einer Empfindung, in den Blickpunkt unseres Bewusstseins. Dieser unser Wille ist kein schlechthin einheitlicher, sondern es gibt mannigfache secundäre Willen, die kaum mehr Einheit unter sich darbieten, wie die Willenseinheiten einer menschlichen Gesellschaft. Dass ein enthirnter Frosch noch zweckmässige Bewegungen ausführt, weist auf

Willensregungen hin, welche auch nach Aufheben des an's Hirnbewusstsein gebundenen Willens noch fortdauern, und also auch schon vorher, wenn auch vielleicht nicht selbständig, vorhanden waren.

Wir dagegen behaupten und können dies handgreiflich nachweisen, dass, wenn irgendwo die Substanz nicht zu entbehren ist, dann gewiss nicht in der Psychologie, wo wir sie viel unmittelbarer als in den Naturvorgängen nicht nur erschliessen, sondern sozusagen beobachten können.

Die Einheit unseres Bewusstseins soll also nach W. darin bestehen, dass der den Fluss des inneren Lebens begleitende Wille denselben zusammenhält. Aber unser inneres Leben hängt auch da einheitlich zusammen, wo unser Wille seinen Ablauf in keiner Weise bestimmt. Wohl in den wenigsten Fällen wirken wir mit Ueberlegung und Willen auf den Verlauf unserer Vorstellungen, Empfindungen und Gefühle ein, und doch stellen sie sich immer als Erscheinungen und Thätigkeiten unseres einheitlichen Ich dar. Denn unser Bewusstsein offenbart sie alle als unsere Zustände, welche also immer dem nämlichen Ich angehören. Sollte Jemand den Muth haben, dem Bewusstsein ein competentes Urtheil über die Identität des Subjectes der aufeinanderfolgenden inneren Zustände abzusprechen, so kann doch auch der frivolste Skeptiker nicht leugnen, dass wir wenigstens zwei unmittelbar zusammenhängende Zustände als zu demselben Ich gehörig erkennen können; damit sind wir aber in den Stand gesetzt, alle inneren Zustände als die Zustände eines einzigen Ich nachzuweisen. Wundt selbst kann diese Zuständigkeit des Bewusstseins nicht leugnen, da er ja dem Willen eine Einheit zuschreibt, die nur durch das Bewusstsein erkannt werden kann. Der Wille unterliegt ja fast noch mehr, als die Vorstellungen, einem ständigen Flusse; wie soll er also dem inneren Leben Einheit geben, wenn wir nicht durch das Bewusstsein erfahren, dass die Willensäusserungen alle einem einheitlichen Ich zukommen? Mit derselben Bestimmtheit aber, mit der uns das Bewusstsein sagt, dass unser Wollen einem Subjecte angehört, erklärt es auch, dass Denken, Empfinden, Fühlen unserem einen Ich angehören.

Jedoch ist der Wille als solcher nicht im Stande, Einheit des Bewusstseins zu schaffen, die uns thatsächlich gegeben ist. Denn wir beziehen nicht bloss auf einander folgende Zustände auf das nämliche Ich, sondern alle auch gleichzeitige, mögen sie sonst noch so disparater Natur sein. Wir können sie alle mit einander

vergleichen; sie müssen uns also in dem Momente des Vergleichens wenigstens gegenwärtig sein, zum mindesten in der Erinnerung vorhanden sein. Denn genau dasselbe Ich, welches den einen Vergleichungspunkt erkennt, muss auch den andern inne haben, um überhaupt eine Vergleichung vorzunehmen. Es gibt also in uns ein Ich, welches alle inneren Zustände erfährt, nicht bloss die successiven, sondern auch alle gleichzeitigen. Wir hätten also im Wechsel der Erscheinungen ein „Beharrendes", also nach Wundt eine Substanz.

Wir haben jedenfalls den einheitlichen Träger mannigfacher Zuständlichkeiten, also die Substanz im wahren Sinne des Wortes. Denn es können Vorstellungen, Gefühle, Willensentschlüsse nicht in der Luft schweben, sie verlangen einen Vorstellenden, Wollenden, Fühlenden. Wenn derselbe nicht eine einfache Seelensubstanz sein soll, dann kann es nur der Körper sein. So kann ich nicht absehen, wie die Leugnung der Seelensubstanz sich vom Materialismus unterscheidet, und doch hat Wundt den Muth, den Spiritualismus mit dem Materialismus verwandt zu erklären, wenn er sagt:

„Es ist nur das Postulat der absoluten Einfachheit der Seele, das beide trennt, und gerade dieses Postulat ist unhaltbar." Doch wie lässt sich diese Verwandtschaft des Spiritualismus mit dem Materialismus auch nur mit einigem Schein von Wahrheit darthun? „Die Einheit des Bewusstseins ist immer verbunden mit Mannigfaltigkeit seiner Zustände. Sie würde also, falls sich überhaupt die Nöthigung ergeben sollte, eine von den geistigen Vorgängen verschiedene Substanz anzunehmen, zwar auf ein einheitliches, zugleich aber mannigfaches Substrat führen. Genau zu der nämlichen Folgerung führt eine zweite Thatsache, die als ähnliches Beweismittel betrachtet zu werden pflegt: unsere Vorstellungen schwinden aus dem Bewusstsein, um bei geeignetem Anlasse wieder in dasselbe zurückzukehren. Daraus schliesst man, dass entweder die Vorstellungen selbst in gehemmtem Zustande, oder dass Spuren derselben in der Seele zurückbleiben, dass also diese ein von ihren Vorstellungen verschiedenes Wesen sei. Auch aus diesem Schluss würde sich aber mit Nothwendigkeit die Annahme einer zusammengesetzten Beschaffenheit der Seele ergeben. Denn wenn die Vorstellungen in verschiedenen Zuständen, als bewusste und als unbewusste, und die letzteren sogar in unbegrenzter Menge in der Seele anwesend sein können, so ist es schlechterdings undenkbar, dass diese ein einfaches Wesen sei, sondern sie ist offenbar eine ähnlich zu-

sammengesetzte Organisation wie der lebende Körper. Dann ist aber vom Standpunkte dieses Spiritualismus gar nicht einzusehen, warum sie nicht der Körper selbst sein sollte."

Diese Argumentation kämpft gegen Windmühlen. Sie dürfte höchstens den starren Substanzbegriff von Herbart und aller derer treffen, welche die Seele für absolut einfach ansehen. Aber eine einfache Substanz kann unterschiedene Thätigkeiten, mannigfache Kräfte haben. Beides: Einfachheit und Vielheit findet sich nach der Aussage des Bewusstseins in unserem inneren Leben. Nur dadurch, dass die einfache Substanz mit einer Mannigfaltigkeit von Kräften oder doch Thätigkeiten ausgestattet gedacht wird, lässt sich jene doppelte Seite des Seelenlebens begreifen.

Ohne die „unglücklichen Seelenvermögen" kann man nun einmal die Thatsachen nicht erklären. Dieselben ergeben sich insbesondere aus dem Verschwinden und Wiederkehren der Vorstellungen; denn nicht wie etwas ganz Neues kehren sie wieder, sondern wie ein bereits Gegebenes. Wenn wir eine Vorstellung erworben haben, können wir sie, auch wenn sie aus dem Bewusstsein entschwunden ist, wieder zurückrufen. Es hat sich also in uns eine Zuständlichkeit, eine Fertigkeit, gebildet, welche von der actualen Thätigkeit verschieden, nur als potentiale bezeichnet werden kann. Es besitzt also unsere Seele wenigstens ein Vermögen, ein Vorstellungsvermögen. Dass daneben noch andere anzunehmen sind, zeigen die Fertigkeiten, welche auch in Bezug auf Wollen, Fühlen, erworben werden können. Jedenfalls ist die Seele nicht bei jedem Denken, Wollen, ganz in actualer Thätigkeit; also bleibt noch eine Potentialität, die durch ein anderes Object zu einer andern Zeit wirklich werden kann. Wenn dagegen Wundt das Wiederkehren von Vorstellungen rein physiologisch glaubt erklären zu können, nämlich durch das Gangbarwerden bestimmter Centralnervenbahnen vermittelst Uebung, so haben wir im Grunde den von ihm abgewiesenen Materialismus, der auch auf dem höheren ontologischen Standpunkte durch Vereinerleiung von Physischem und Psychischem nicht überwunden wird. Wenn der Wille an keine Substanz gebunden ist, sondern die materiellen Substanzen schafft, was bedarf es dann überhaupt eines Gehirns, was bedarf es eines Körpers, um zu wollen? Warum fliegen die Willen nicht in der Luft oder im leeren Raum umher?

Eine merkwürdige Nemesis wollte, dass von den fortgeschrittensten Vertretern der empirischen Psychologie (z. B. Th. Ziehen)

die Apperceptionslehre Wundt's eine Repristination der veralteten unwissenschaftlichen Vermögentheorie gescholten wird. Dadurch, dass einer dem andern nachschwätzt, die Vermögen seien unwissenschaftlich und veraltet, werden dieselben nicht widerlegt. Es liegt ja auch auf der Hand, dass Wollen und Erkennen und Empfinden ganz verschiedene Kraftäusserungen sind: wie Wundt den Willen in die Apperception setzen kann, ist mir unbegreiflich, ebenso wie er jegliche Thätigkeit auf Willensthätigkeit zurückführen will; ich gebe aber gerne zu, dass ich ihn nicht verstehe. Ich verweise jedoch auf eine längere noch immer fortlaufende Abhandlung von Marty in der ‚Vierteljahrsschr. für wissenschaftl. Philosophie' von Avenarius[1]), in welcher Wundt eine Menge Missverständnisse, Vieldeutigkeiten, schiefe Auffassungen in seiner Willenslehre nachgewiesen werden. Wenn auch nur ein Procent der Ausstellungen auf Wahrheit beruht, dann kann diese neue Theorie jedenfalls nicht als ein sicheres Fundament der gesammten Weltanschauung gelten, wozu sie Wundt, wie wir sehen werden, macht.

Die Behauptung, dass der Wille in uns nicht einer, sondern eine Vereinigung vieler Willen wie in einer Gesellschaft sei, ist so ungeheuerlich, dass sie einer ernsten Widerlegung nicht werth ist. Nur das Eine möge bemerkt werden, dass das Bewusstsein uns auf's klarste alle Willensentschlüsse als die eines einzigen Ich bekundet. Dagegen zeigt uns das Bewusstsein einen tiefgreifenden Unterschied zwischen Wollen, Empfinden, Denken u. s. w. Es ist also unmöglich, die Apperception auf ein Wollen zurückzuführen, es ist evident unrichtig, dass es ausser dem Wollen eine andere Thätigkeit nicht gäbe, und dass wir uns nur nach Analogie der Wollens andere Thätigkeiten vorstellten.

Der schwerwiegendste Vorwurf gegen die Seelensubstanz liegt in ihrer Unfruchtbarkeit und Unfähigkeit, irgend welche Erscheinung des inneren Lebens zu erklären, während die Actualitätstheorie jedes innere Ereigniss durch ein früheres causal bedingt sein lässt.

Die Substanz der Seele soll nicht jede Erscheinung des Seelenlebens erklären, sondern zunächst nur deren Existenz überhaupt. Denn ohne Träger der Erscheinungen gibt es keine Erscheinungen. Wundt nimmt einen absoluten Weltgrund an, von dem er jedoch erklärt, es liesse sich schlechterdings nichts von ihm aussagen: der-

[1]) Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung.

selbe ist also durchaus unfähig, irgend ein bestimmtes Geschehen in der Welt zu erklären; ist er darum nutzlos? durch ihn soll ja die Existenz der Welt erklärt werden.

Aber es ist nicht einmal zuzugeben, dass die Seelensubstanz bloss die Möglichkeit der Seelenerscheinungen bedinge, sie erklärt auch ganz allein die Geistigkeit der Vorstellungen und Willensentschlüsse, die relative Unabhängigkeit unseres Denkens vom Stoffe u. s. w. Sodann muss man wohl unterscheiden zwischen Substantialität im Allgemeinen und besonderen Substanzen. Wenn uns die Substantialität der Seele als Insichsein auch nur den nothwendigen Träger für die Seelenthätigkeiten lieferte, so wissen wir doch gerade durch ihre specifischen Aeusserungen noch weit mehr von ihr, als dass sie Substanz ist; wir lernen sie kennen als denkendes, wollendes, schliessendes, empfindendes, fühlendes Wesen, das eine diesen Aeusserungen entsprechende innere Beschaffenheit voraussetzt. Aus diesem so erschlossenen specifischen Wesen vermögen wir dann das ganze geistige Leben der Seele, selbst solche Aeusserungen derselben, die uns nicht empirisch gegeben sind, zu begreifen.

Wenn Jemand behaupten wollte, dies sei kein rechtes Erklären der Erscheinungen, der muss denselben Vorwurf all' unserer Naturerklärung machen, am allerwenigsten ist die Wundt'sche Causalverknüpfung eines inneren Ereignisses mit einem andern eine wahre Erklärung. Denn da es schlechterdings unmöglich ist, aus einem gegebenen inneren Zustand den folgenden a priori abzuleiten, so kann höchstens nach dem Eintreten des zweiten seine Abhängigkeit vom ersteren behauptet werden: was das für eine Erklärung des inneren Lebens sein soll, ist nicht einzusehen. Diese Erklärung läuft nämlich auf die nichtssagende, weil selbstverständliche Erkenntniss hinaus, dass dieses Ereigniss wie alle eine entsprechende vorhergehende Ursache haben müsse: welches aber eigentlich die Ursache ist, kann nicht angegeben werden. Denn um das klare Bewusstsein, dass wir trotz aller vorausgehenden Zuständlichkeiten uns frei entscheiden für was wir wollen, zu discreditiren, wissen die Deterministen gar viel von der wunderbar verschlungenen Motivation, von dem unsichtbaren Verlauf der Motive in den allgemeinen unendlichen Gang der Welt zu erzählen. Und jetzt behaupten sie, die Seelensubstanz erkläre nichts, sie dagegen vermöchten jedes Geschehen durch ein früheres zu erklären.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Ueber die philosophische Bedeutung von Schulbüchern.

(Zur „Sammlung Göschen".)

„Hab' so manche Stadt gesehen, manche Universität" — und wenn ich vor den Kathedern sass, ist mir's, daheim öfter als in der kalten Fremde, wie dem ‚Wandsbecker Boten' ergangen. Derselbe berichtet in einer ‚Chria', darin er von seinem akademischen Leben und Wandel erzählt:

„. . . Da sitzen die Herren Studenten alle nebeneinander auf Bänken wie in der Kirch', und am Fenster steht eine Hitschen oder so etwas; darauf sitzt ein Professor oder so etwas, und führt über dies und das allerlei Reden, und das heissen sie dann dociren." Und wenn einer eine Binsenwahrheit gefunden, in die er sich verliebt hat, dann weiss er zu „demonstriren wie der Wind": Das, eben seine Binsenwahrheit, „sei eine Hauptstütze der ganzen Philosophie, und die Magisters könnten den Rücken nicht fest genug entgegenstemmen, dass sie nicht umkippe."

Woher kommt es denn, dass ‚Dociren' zu Deutsch heisst: über dies und das allerlei Reden führen? Ist es gut in einer Sache, ein Dutzend Bücher anzuführen, mit unverwüstlichem Ernste die ungelenkigsten Sätze zusammenzuschmieden und das Gefüge mit den Klammern ‚Sofort, Wenn auch, Folglich, Obgleich und Aber, Atqui nebst Ergo' nachträglich zu verfestigen? Ich kenne Bücher und Hefte, von deren Paragraphen, wenn man die fünfzig, siebenzig, neunzig ‚Anmerkungen' abzieht, gerade noch eine vielleicht unrichtige Ueberschrift zurückbleibt. „Lassen Sie das loben", sagte mir einmal ein Meister der Lehrkunst in England — „selbstverständlich liest man's nicht!"

Was ist schuld, dass in Deutschland die Kunst des akademischen Vortrags durchaus nicht unmöglich, aber überaus selten ist? In Frankreich sprechen die meisten Herren und Damen „schön wie ein Professor", und wenn auch bei weitem nicht Alles wahr ist, was Messieurs les

Professeurs vortragen, sehr schön ist es fast immer. In England kommt, zumal wenn man sich auf dem Boden der praktischen und technischen Kenntnisse bewegt, zu der Genauigkeit der Sprache die Gediegenheit des Inhaltes.

In England[1]) habe ich die Lehrmittel bewundern gelernt. Nicht bloss die Ausstattung derselben, von der Lesefibel an, ist nach dem Grundsatze gehalten, dass für die Jugend das Beste gut genug ist: der Inhalt ist allermeist mit solch' gediegener Umsicht durchgearbeitet, dass der prüfende Leser sich leicht überzeugt, wie alles darauf abzielt, von den ersten Anfängen ab, dem Schüler den Lehrstoff in möglichst scharfen Begriffen und in tadelloser Wortfassung beizubringen. Wer wollte leugnen, dass es ohne die zwei Forderungen: begriffliche Schärfe und Adel der Darstellung — kein fruchtbares Dociren giebt? Weil wir keinen Ueberfluss besitzen an mustergiltigen Lehrmitteln für die Anfangsgründe der höheren Wissenschaften, deshalb ist die Form der letzteren auf der Universität oft überaus mangelhaft, und die fehlerhafte Vortragsform ist nicht selten der sprechende Beleg für die Falschheit des Inhaltes.

Weil der Professor niemals einen soliden ‚Leitfaden' seines Faches gründlich durchgenommen hat, so geschieht es, dass er, statt den Hörern abgeschlossene Begriffe zu bieten, seine Begriffe sich fortwährend selber zu erklären bemüht sein muss. Die Hefte und Bücher werden dadurch mit Nothwendigkeit zu Gespinnsten ohne Ende. Wieviele Akademiker wären im stand, ihre Dogmatik u. s. w. aus den breiten, klaffenden Rohformen unmittelbar und ohne weiteres in einen wenigstens brauchbaren, wenn auch nicht fehlerlosen ‚Katechismus' umzugiessen?

Hervorragende englische Gelehrte haben sich vereinigt, die naturwissenschaftlichen Disciplinen in kleinen Lehrbüchern zu behandeln. Was die Forschung mit beweisbarer Sicherheit zu geben vermag, soll in den ‚Primers' so kurz als möglich, so klar als möglich, so scharf als möglich mitgetheilt werden. Das Unternehmen erzielte in England grossen Erfolg. Die Compendien in Taschenformat, nicht schlechtgebaute Examens-‚Brücken', sondern Extracte zuverlässiger Erkenntniss, fanden auch treffliche deutsche Bearbeitungen, und diese durften sich eines ausgebreiteten Leserkreises erfreuen.

Ein selbständiges deutsches Unternehmen in der angegebenen Richtung ist die ‚Sammlung Göschen'. Sie will Schulausgaben aus allen Lehrfächern liefern. Ein abgeschlossenes Bändchen in Leinwand, sehr geschmackvoll und nicht minder solid im Drucke, kommt ausserordent-

[1]) Dem Vf. dieses Essay wurde durch die Unterstützung der ‚Görres-Gesellschaft' ein Studienaufenthalt in England ermöglicht (Winter 89/90). Er nimmt Veranlassung, hier öffentlich seinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

lich billig zu stehen, auf 80 ₰! Es kann nicht fehlen: wenn die Sammlung das Beste, echte Wissenschaft in edler Popularität, zu geben fortfährt um billigsten Preis, so gewinnen Beide, der Herausgeber und der Leser.

Bisher sind sechzehn Bändchen erschienen. Sie behandeln vorwiegend literaturgeschichtliche Gegenstände. Am nützlichsten dürften in dieser Hinsicht sein: ‚Nibelungen und Kudrun' (in Auswahl mit mittelhochdeutscher Grammatik und Wörterbuch von Golther), sowie: ‚Deutsche Mythologie' (von Kauffmann). Ein philosophisches Interesse, in der Eingangs angedeuteten didaktischen Richtung, beanspruchen: ‚Astronomie' von Möbius-Cranz, ‚Geologie' von E. Fraas, ‚Psychologie und Logik' von Elsenhans, ‚Pädagogik' von Rein.

Was soll uns die Philosophie lehren? Wie soll sich ihr Lehrgeschick in Schulbüchern bewähren? Was können diese selber zur Vertiefung philosophischer Erkenntniss beitragen?

Ich besitze Schleidens, des Botanikers, Handexemplar von Wigands tüchtigem Werke: ‚Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers'. In dem Buch ist der Gedanke markirt: von Philosophie darf sich in der Naturforschung nur soviel finden, dass Jedermann, auch der Nichtphilosoph, sofort erkennt: an der Sache fehlt kein Tüpfelchen, Alles ist in Ordnung!

Die Naturwissenschaften ruhen auf der Beobachtung. Blosse Speculationen, Schlüsse aus Vermuthungen und halbwahren Beobachtungen, gezogen nicht nach der positiven, sondern, wie man in Frankreich sagt, nach der ‚idealen' Methode[1]), sie taugen nichts. Wenn der Naturforscher die Reihe seiner Untersuchungen durch wiederholte Wahrnehmungen und durch das Experiment nicht abschliessen kann, darf er doch niemals aus allgemeinen Sätzen, welche andeuten: die Sache könnte so oder so sein — die Folgerung ziehen: die Sache ist so oder so; denn Alles stimmt, wenn ich dies oder jenes setze. Da man in der Natur- und, sei beigefügt, in der Geschichtskunde noch vielfach nach diesem falschen Grundsatze verfährt, begegnen wir so vielen ‚Constructionen' in den exacten und historischen Wissenschaften. Der ganze Darwinismus, hat man gesagt, ist ein ‚Philosophem', eine ‚philosophische Construction'. Man sollte sagen unphilosophische Construction! Denn nur dann ist Philosophie in einem aus empirischen Kenntnissen aufgeführten Gedankengebäude, wenn von Speculation in demselben nichts sichtbar, wenn aber, logisch und metaphysich, „alles in Ordnung ist."

[1]) Eine eingehendere Darstellung ‚de la Science positive et idéale' siehe: Braig, Apologie des Christenthums auf dem Boden der empirischen Forschung (Herder 1889), besonders SS. 34—79.

Wann wird dies der Fall sein? Antwort: in einer wissenschaftlichen Darstellung, gehöre sie einem Gebiet an, welchem immer, ist Alles in Ordnung, ist lückenlose Folgerichtigkeit zwischen Lehr-, Beweis- und Schlusssatz, wenn ihr Verfasser die ganze Tragweite der Begriffe *versteht*, mit welchen er arbeitet; wenn er nicht ‚seine' Philosophie in die Darstellung hineinträgt, sondern *zuvor* gründliche Philosophie studirt hat. Die Philosophie soll Einheit und Zusammenhang in die zerstreuten Gedankenreihen der Bildung bringen, und zur Erreichung ihres Zieles muss sie *diejenigen* Gedanken, welche im Leben und in den Einzelwissenschaften die Principien des Urtheilens und des Handelns, die hier die ‚selbstverständlichen Voraussetzungen' bilden, noch einmal zu Gegenständen der Untersuchung machen. Dass solch' eine Aufgabe nicht gegenstandslos und unnöthig ist, müssen wir leider anerkennen, wenn wir sehen, wie die gelehrte Einbildung sehr oft mit dem sog. ‚gesunden Menschenverstande' durchgeht, hinter welchem sie sich verschanzt hatte. Oder welch' ein Vertrauen verdient z. B. jene sich spreizende ‚historische Genauigkeit', welche von Abneigung gegen alle Philosophie geleitet, sogar lebende Autoren einfach das sagen lässt, was sie bei ihnen meint vermuthen zu sollen? „Predigen wir ‚Vernunft'", heisst es bei Shakespeare, „so schliesst das Thor und schlafet!"

Nun giebt es kein wirksameres Hilfsmittel, die Arbeit der Gedanken- und Begriffsschärfung gleich aufzunehmen, sobald das kindliche Bewusstsein zum Lernen erwacht, als das Schulbuch. Wer weiss nicht, dass die Vorstellungsreihe, welche die ersten Denk- und Leseübungen im Kind angeregt haben, *wenn sie richtige Vorstellungsverbindungen waren*, dem Manne unverlierbar sind? und dass der Gelehrte oft nichts Besseres thun kann, als die Reihe seiner Begriffe zu messen an den Anschauungen des Kindes?

Es folgt von selber, dass es unmöglich ist, ein brauchbares Schulbuch zu fertigen ohne eine durchgreifende Philosophie, ohne psychologische Erfahrung und ohne vollendet logische Denkübung. Aber auch das folgt, dass ein ungeschicktes Schulbuch das gefährlichste Hinderniss werden kann für die Ausreifung des Denkens, dass mancher Gelehrte desshalb nie zu einer philosophisch abgerundeten Weltanschauung kommt, weil er unphilosophische Denkanhängsel durchs Leben mitschleppt. Und zu diesen kann ihm ein Schulbuch verholfen haben, in welchem nicht „alles in Ordnung", in welchem keine „Philosophie" gewesen.

Noch ein anderer Gedanke drängt sich hier auf. Wer weiss nicht, dass gewisse volltönende Worte, zumal in unserem Gelehrtendeutsch, von einer Art Nimbus umstrahlt sind? Während z. B. ‚Immanenz' und ‚Transcendenz', ‚Apriori' und ‚Apost .iori' etwas *sagen* wollen, *deuten* diese Begriffe dem Deutschen noch ein anderes Etwas *an*, und der Hörer ist geneigt, in diesem anderen Etwas eine ganz kostbare Wahrheit, ein

absonderlich Tiefes zu vermuthen. Hierzu ist er um so mehr geneigt, je weniger sein Verstand den Kern des schillernden Wortes erfasst. Wem fiele nicht bei den Bezeichnungen ‚Descendenz', ‚Transformismus' und ‚Metamorphosis' das Bild von den Regenbogenfarben in den Seifenblasen ein? Sogar noch die Göthe'sche ‚Wahlverwandtschaft' und die ganz unschöne ‚Zuchtwahl' drehen sich vor dem Geistesauge wie in einem gleissenden Geflimmer. Bei fremden Idiomen (Englisch, Französisch, Spanisch, Italienisch) liegt der Uebelstand auch vor, aber lange nicht in dem Grade wie bei uns. In der romanischen und auch in der angelsächsischen Rede hat die ‚Kunstsprache' mit den Alltagsvorstellungen etwas engere Fühlung als bei uns. Ich erinnere nur an das ‚Princip' (ἀρχή), dessen ‚Reiterei' bei Franzosen, Engländern und Italienern entfernt nicht den Schaden thut, welchen sie in Deutschland stiften kann. Könnte ein ‚Anfang' des Geschehens oder ein ‚Ausgangspunkt' der Untersuchung sich mit gleich glücklicher Verwirrung der Vorstellungen einführen?

Der Verwirrung in Worten, Vorstellungen und Begriffen sollen die Schul- und Lehrbücher steuern helfen. Sie thun es aber nicht, wenn sie mit zäher Sucht den alten Zopf zu wahren trachten, sei's in der Stoffvertheilung, sei's in der Wortfassung. Der falsche Dogmatismus ist der schlimmste, weil der eigensinnigste und erbosteste Feind philosophischer Erkenntniss. Ihm gilt Hektors Wort bei Shakespeare:

„Des Friedens Beule, sie, die Sicherheit,
Zu sichere Sicherheit! Bedächtiger Zweifel ist
Lärmfeuer den Weisen, Aerzten eine Sonde,
Der Wunde Grund zu prüfen."

Um ans Ziel zu gelangen, nicht um die Lernenden auf gedroschenes Stroh zu betten, sondern um ihnen Begriffe zu vermitteln, so eingekleidet, dass sie verstanden werden können, und so abgewogen, dass sie die Lust des Nachdenkens entzünden, dazu sollten unsere Lehrbücher allein, aber scharf und gut die Fundamentalsätze einer Wissenschaft mittheilen, unter Verschmähung von blos ‚dogmatischem' Formelkram und mit grundsätzlichem Vorbeigehen an allen ‚kritischen' Irrlichtern.

Absichtlich ist hier nicht unterschieden worden zwischen den Bedürfnissen der niederen und der höheren Schulen. Denn es ist selbstverständlich, dass die Lehrmittel in beiden Fällen nur dann *ihr* Lernziel erreichen, wenn sie ‚philosophisch' sind. So nur können sie philosophisch wirken, d. h. den Lernenden zum *selbständigen Denken* anleiten. Selbständiges Denken aber führt zur Besonnenheit, während die Eintrichterung von blos empirisch-historischer Wissensmasse mundfertiges Nachbeten erzeugt. Hierauf folgt jene unausstehliche Altklugheit, welche alles zu wissen vermeint, wenn sie sich an wortreichen gesprochenen oder gedruckten Lehrvorträgen vollgesogen hat.

Einen schönen Beitrag zum Guten, in dem Horizont von ‚Oberklassen an höheren Schulen' sowie für den ‚Selbstunterricht', liefert die schon genannte ‚Sammlung Göschen'. Bündig, klar, wahr, scharf und gefällig — diese ‚philosophischen' Eigenschaften erstreben die schmucken Büchlein mit Glück.

Wildbad. **Dr. Carl Braig.**

(Schluss folgt.)

Mechanismus und Teleologie. Eine Abhandlung über die Principien der Naturforschung von Dr. Fr. Erhardt. Leipzig, Reisland. 1890. ℳ 3,60.

Die Grundgedanken dieser sehr bemerkenswerthen Schrift sind folgende. Teleologie und Mechanik stehen in keiner Weise mit einander in Widerspruch. Ausser der allgemeinen Schwere, wonach jeder Körper jeden andern im Verhältnisse seiner Masse anzieht, können noch ganz unbestimmt viele Verhältnisse der Attraction und Repulsion zwischen den einzelnen Körpern gedacht werden. Das thatsächliche Vorhandensein solcher specifischen Kräfte braucht noch gar nicht behauptet zu werden, und doch kann man sagen, dass in der Mechanik kein Grund liegt, sie zu behaupten oder zu leugnen, da sich dieselbe gleich gut anwenden lässt auf eine Welt von Bewegungen ohne oder mit diesen Kräften. Denn die Mechanik hat nur die Gesetze der Bewegungen selbst zu behandeln.

Derartige Gesetze specifischer Attraction und Repulsion begegnen uns schon in der anorganischen Natur; Elektricität und Magnetismus, sowie die chemische Wahlverwandtschaft können wenigstens durch ursprüngliche nicht auf Stoss und Druck zurückführbare Kräfte erklärt werden. „Ebenso würde auch die Möglichkeit teleologischer Naturwirkungen, wenn es dergleichen geben sollte, und ihre vollständige Vereinbarkeit mit den Principien der mechanischen Naturbetrachtung auf dem Vorhandensein specifischer Gesetze der Attraction und Repulsion beruhen. Denn wie immer man sich die bei der Entstehung und Erhaltung eines Organismus stattfindende etwaige Mitwirkung eines teleologischen Princips vorstellen mag, so ist doch klar, dass, wenn ihm ein Antheil am Aufbau des Organismus zufallen soll, seine Thätigkeit sich nicht anders als in bewegenden Kräften äussern kann. Denn da der Organismus ja nur ein System materieller Theile von bestimmter Form ist, so kann auch die Mitwirkung eines organisirenden Princips bei der Bildung des Organismus nur darin bestehen, dass es dazu beiträgt, diese Theile herbeizuführen und mit den übrigen in ein solches Lageverhältniss zu bringen, dass die organische Gestalt entsteht. Dies würde aber dann möglich sein, wenn die im Organismus enthaltenen organischen

und teleologischen Kräfte nach solchen Gesetzen specifischer Attraction und Repulsion wirkten, dass die für das Entstehen und den Bestand des Organismus schädlichen Stoffe abgestossen oder wenigstens nicht angezogen, die hierfür nothwendigen hingegen angezogen und durch die anziehenden Kräfte nach den Punkten geschafft würden, an denen der Organismus ihrer bedarf. Wir hätten es sonach nur mit bewegenden Kräften zu thun und können es auch der Natur der Sache und unseren bisherigen Erörterungen nach mit gar nichts anderem zu thun haben. Demnach bleiben wir nach der einen Seite durchaus innerhalb der Grenzen der Mechanik; nach der andern aber befinden wir uns ganz und gar auf organisch-teleologischem Gebiete, indem die anziehenden und abstossenden Kräfte teleologisch specificirt sind."

Dieser Gedanke von den specifischen Kräften der Attraction und Repulsion ermöglicht auch eine Harmonie zwischen dynamischer und teleologischer bezw. mechanischer Naturbetrachtung. Die dynamische Erklärung der Natur befasst sich nicht, wie die Mechanik bloss mit den Bewegungen und deren Gesetzen, sondern mit den Ursachen und Subjecten derselben befasst, bildet sie die nothwendige Ergänzung zu der Mechanik. Zugleich schliesst sie die teleologische Erklärung als einen besonderen Theil in sich. Denn sie muss sich über alle Gebiete der Bewegungen erstrecken, weil alle ursächlich bedingt sein müssen und zwar durch qualitativ bestimmte Kräfte nach Verschiedenheit der Bewegungen. Diese Qualität der Ursachen ist der Mechanik ganz gleichgiltig. Druck, Stoss, Schwerkraft, Elektricität, chemische Affinität, teleologische Einwirkung, der Wille des Menschen, oder was immer Bewegungen hervorbringt, — dies Alles sind lediglich dynamische Unterschiede, welche die Gesetze der Mechanik nicht alteriren, und zu ihr also in einen Gegensatz nicht treten können. Selbst die Entstehung der Werke der Technik und Kunst, ja in gewissem Sinne die ganze Völkergeschichte ist ein mechanischer Process, der den dynamischen Charakter derselben nicht aufhebt.

Wo ein wirklicher Gegensatz zwischen Mechanik und Teleologie vorhanden ist oder angenommen wird, da werden unvermerkt an Stelle der mechanischen Principien Hypothesen über die Natur der Materie oder Kräfte gesetzt. So wenn man annimmt, dass alle Atome gleichartig sind und nicht mit ursprünglichen Kräften ausgestattet, dass nur durch bestimmte Anordnung und Bewegung die Schwerkraft, die chemische Verwandtschaft u. s. w. zu erklären sei. Darum schliesst Erhardt: „Soweit die Naturerklärung auf den sicheren und anerkannten Principien der Mechanik beruht, soweit steht sie mit der Teleologie nicht in Widerspruch; insofern aber eine Naturerklärung mit der Teleologie in Widerspruch steht, insofern ist sie keine Consequenz aus den Principien der Mechanik, sondern eine blosse Hypothese, welche aus andern Gründen, als solchen, die in der Mechanik liegen, entsprungen ist."

Freilich verstehen die Anhänger der mechanischen Naturerklärung diese in einem ganz anderen Sinne als Erhardt bis jetzt voraussetzte. Sie verstehen darunter die aus dem Streben nach einheitlicher und anschaulicher Auffassung aller Weltprocesse aufgestellte „Mechanik der Moleküle", welche auf Stoss und Druck alle Kräfte zurückführen will. Oder sie nennen ein planloses, unbewusstes Geschehen mechanisch, womit dann freilich die Teleologie in Widerspruch steht. Oder sie verstehen unter mechanischer die causale Erklärung, welche im Gegensatze zur Zweckbestimmung die Erscheinungen als nothwendige Folgen aus ihren Bedingungen ableite. Aber ein planvoll wirkendes Princip ist auch Ursache im vollen Sinne des Wortes. Es hat also Dubois Reymond Unrecht, wenn er meint, der von Laplace vorausgesetzte Geist vermöchte aus einer einzigen Constellation der Moleküle den ganzen Weltengang durch eine Formel zu berechnen. „Nur derjenige kann aus dem gegenwärtigen Stand der Körperwelt alle zukünftigen und vergangenen berechnen, welcher eine genaue dynamische Kenntniss der Materie besitzt, d. h. der alle actuellen wie latenten Kräfte derselben und die Bedingungen des Eintritts derselben kennt; er würde uns auch in der Epoche des noch gasförmigen Zustandes unseres Sonnensystems genau den Zeitpunkt haben angeben können, während dessen einst auf der Erde organisches Leben entstehen musste; wir aber wären hierzu nimmer im Stande gewesen, da wir die unendlich mannigfaltigen dynamischen Eigenschaften der Materie allein durch die Erfahrung kennen zu lernen vermögen. Berücksichtigen wir nun noch ferner den Umstand, dass zu den Ursachen der Bewegung auch der menschliche Wille gehört, welcher in den einzelnen Individuen sehr verschiedenartig beschaffen ist, und den man a priori nimmermehr aus den Zuständen der Körperwelt construiren kann, so lange uns die Erfahrung nicht gezeigt hat, mit welcher körperlicher Constitution welcher bestimmte Wille verbunden ist, so dürfte nunmehr wohl klar sein, dass unter der Voraussetzung specifischer Kräfte die Berechnung der Zustände der Körperwelt aus einem beliebigen gegebenen Zustande für jeden Geist, der dem unseren ähnlich, wenn auch quantitativ noch so sehr von ihm verschieden wäre, nicht nur eine thatsächliche, sondern eine principielle Unmöglichkeit sein würde."

Nachdem so die Schwierigkeiten hinweggeräumt sind, welche gegen die Möglichkeit teleologischer Kräfte erhoben werden können, müssen dieselben nun als Thatsache gelten, wenn die organischen Erscheinungen anders nicht erklärt werden können. Und da planlos waltende und nur ihren anorganischen Gesetzen folgende Kräfte ganz offenbar weder die Gestalt des Organismus noch die unvergängliche Dauer in Ernährung und Fortpflanzung bewirken können, so „wird die Entstehung der Organismen uns allein verständlich bei der Voraussetzung, dass dieselbe durch ein organisirendes Princip bedingt wird, welches sich dar-

stellt als eine Summe teleologisch specificirter, dem sich bildenden Organismus inhärirender Kräfte der Anziehung und Abstossung.“ Noch präciser ist folgende Erklärung. „Die teleologische Erklärung der Organismen ist nun aber weiter nicht so aufzufassen, als wäre das organisirende Princip der Bildungstrieb, oder wie man sonst sagen mag, eine Kraft, welche ausschliesslich an einer bestimmten Stelle im Organismus ihren Sitz hätte, um von da aus die Vorgänge in dessen übrigen Theilen zu beherrschen. Man hat sich vielmehr jenes Princip als die in einheitlichem Zusammenhange stehende Summe der den einzelnen Theilen des Organismus inhärirenden organischen oder teleologischen Kräfte vorzustellen; diese aber sind so beschaffen, dass sie sowohl für den zweckmässigen Aufbau der einzelnen Organe als solche, wie auch für die Angemessenheit derselben zum Zwecke des Ganzen Sorge tragen.“

Bei dieser Fassung der teleologischen Kräfte findet Erhardt keine Schwierigkeit in der Annahme einer Urzeugung. Er sagt: „Als leitende Maxime für alle Erforschung der Naturvorgänge muss für jeden einsichtigen und besonnenen Denker der Satz gelten, alle in der Natur stattfindenden Wirkungen auch aus natürlichen Ursachen zu erklären. . . Da wenigstens nach der Kant-Laplace'schen Theorie organisches Leben nicht von jeher auf der Erde war . . . stellen sich als wissenschaftlich zulässige Annahmen nur die beiden Hypothesen entweder der ‚generatio aequivoca‘ oder der s. g. Panspermie dar, nach welcher letzteren organisches Leben auf der Erde durch die Zuführung von Keimen aus anderen Weltregionen entstanden ist.“ Diese Theorie verschiebt aber nur das Problem. In Bezug auf die Urzeugung kann aber Erhardt nicht „finden, dass hier trotz der Verschiedenheit zwischen organischer und anorganischer Natur ein principiell grösseres Räthsel vorliegt, als es uns im Wesentlichen auch bei der Bildung einer chemischen Verbindung entgegen tritt. Wie in diesem Falle durch Vermischung zweier oder mehrerer Stoffe ein neuer Körper mit neuen Eigenschaften entsteht, ohne dass wir diesen Vorgang seinem eigentlichen Wesen nach irgendwie zu begreifen im Stande wären, so, meine ich, können unter gewissen äusseren Bedingungen durch Vereinigung anorganischer Stoffe auch organische Verbindungen und einfachste Organismen entstanden sein und vielleicht noch heute entstehen. Indem die anorganischen Stoffe unter bestimmten Verhältnissen zusammentraten, entsprangen neben den neuen chemischen auch einmal organische Eigenschaften; aber wohl verstanden, diese Eigenschaften waren auch wirklich organisch, und nicht, wie die Gegner der Teleologie behaupten, nur physikalisch chemische . . Nach dieser Auffassung des Problems der Urzeugung würden die organischen Kräfte der Materie als wesentlich inhäriren und nicht ein blosses zufälliges Product des Naturlaufes sein; jedoch bleiben diese Kräfte in gewissen Zeiten latent.“

Sollte diese Wendung der Frage der Urzeugung das Problem wirklich lösen, so würde damit allerdings eine besondere Lebenskraft als überflüssig erscheinen, nicht aber die Existenz einer überweltlichen Intelligenz. Denn wenn so planvolle Gebilde wie die Organismen nur durch planvoll wirkende Kräfte erklärt werden können, wie E. wiederholt betont, dann müssen diese Kräfte planvoll angelegt sein. Der Einfluss der Intelligenz wird von einem Punkte auf einen früheren zurückverlegt; nicht bei der Bildung der Organismen, sondern bei der Erschaffung solch' planvoll wirkender Atome musste die vorberechnende Vernunft thätig sein. Denn es erfordert zum mindesten ebenso viel Berechnung, um Bausteine herzustellen, welche einen künstlichen Bau von selbst aufführen, als diesen Bau unmittelbar herzustellen.

Die Möglichkeit solcher zweckstrebigen Bausteine wollen wir für die niedrigsten Organismen dahingestellt sein lassen; aber die menschliche Einheit mit ihrem Bewusstsein verlangt ausser einer Einigung von zweckstrebigen Theilen eine einheitliche Kraft. Ist dieselbe aber beim Menschen nothwendig, so ist sie bei den niedrigeren Organismen nicht von vornherein abzuweisen. Man könnte nun die Sache so fassen, dass man mit Leibniz in allen Organismen eine Centralmonade annimmt, welche vor den übrigen durch ihr Erkennen und Wollen sich auszeichnet, und so die einheitliche Trägerin des Bewusstseins wird. Aber die Belebtheit und Beseeltheit aller Atome ist eine so wenig durch die Erfahrung gestützte Annahme, dass wir sie nicht ernstlich zu discutiren brauchen. Erhardt weiss seine Ansicht wohl gegen die Einwürfe Kant's zu vertheidigen, welcher die Trägheit dem Stoffe wesentlich sein lässt und erklärt: „Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegentheil des ersteren und daher auch der Tod aller Naturphilosophie wäre der Hylozoism." Einen begrifflichen Widerspruch braucht man gerade nicht in der Annahme belebter Materie zu statuiren, dieselbe ist aber eine unbewiesene, phantastische Dichtung.

Die fundamentale Lösung des Problems findet Erhardt schliesslich in der Idealität des Raumes: darnach gibt es eigentlich keine Materie im gewöhnlichen Sinne, sondern nur Kräfte. Doch dahin können wir ihm nicht folgen. Noch viel weniger aber können wir ihm beistimmen, wenn er auch den menschlichen Geist in eine Kategorie mit seinen teleologischen Atomkräften stellt. „Uebrigens bildet die Annahme eines den Organismus aufbauenden, planvoll waltenden Princips einen guten Uebergang von den Kräften der anorganischen Natur zur bewussten Seele. Denn wenn die Natur so sinnvoll wirkende Kräfte aus sich hervorbringt, wie sie nach unserer Ueberzeugung im Organismus sich finden, so wird auch verständlich, wie sie noch einen weiteren Schritt bis zum bewussten Geiste thun kann."

Da die Einheit des seelischen Lebens nicht durch Zusammenwirken verschiedener Wesen erklärt werden kann, sondern ein einheitliches Subject erfordert, so schliesst diese Annahme Erhardt's von der Entstehung des Geistes die andere ein, dass das geistige Leben latent von Anfang an den Atomen inhärirte und zu einer bestimmten Zeit der Weltentwickelung actual wurde. Das macht aber die einzelnen Atome nicht bloss zu lebenden, empfindenden, sondern sogar im Grunde denkenden Wesen. Wozu aber dann, um nur eines zu bemerken, die Verbindung so vieler Theile, um ein Organ des Denkens im Gehirne zu schaffen?

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Spaziergänge eines Wahrheitsuchers in's Reich der Mystik.

Von Dr. jur. W. Ludwig. Leipzig, Rauert u. Rocco. 1890. gr. 8°. VII, 257 S. *M.* 4.

Mit gespanntem Interesse bin ich an die Lectüre dieser Schrift gegangen. Beginnt doch dieselbe mit dem „zweiten Gesicht bei den Westfalen", einer Erscheinung, der ich bei meinen apologetischen und psychologischen Studien immer wieder begegnen musste, ohne zu wissen, was damit anzufangen. Da nun der Verf. als geborner Westfale und zugleich als Jurist bekannt, so sind, wie es scheint, bei ihm die günstigsten Bedingungen gegeben, die Thatsächlichkeit der räthselhaften Erscheinung festzustellen. Sein Wissen rührt nicht erst aus zweiter Hand, sondern ist zum Theil erlebt. Ein Beamter, dessen Beruf ihm die grösste Sorgfalt und Geschicklichkeit in der Feststellung von Thatsachen zur Pflicht macht, wird besser als jeder andere Forscher die einschlägigen Data kritisch zu behandeln verstehen.

In dieser Erwartung bin ich denn auch nicht getäuscht worden. Der Verf. hat mit peinlicher Genauigkeit die ihm bekannt gewordenen Thatsachen erforscht und seine Forschungen nebst Resultaten so eingehend mitgetheilt, dass der Leser vollständig orientirt ist, um sich selbst ein Urtheil über das Phänomen zu bilden. Seine Akribie sticht sehr vortheilhaft gegen die Kritiklosigkeit ab, mit der z. B. Perty und andere Mystiker alle selbst die unglaublichsten Anekdoten und Gespenstergeschichten ihren mystischen Speculationen zu Grunde legen.

Auf Grund dieser kritischen Untersuchung scheint es mir kaum möglich, länger an der Existenz von „Kiekern" in Westfalen zu zweifeln. Ein Bedenken ist mir freilich dabei nicht zu beseitigen gewesen. Es sind doch eigentlich nur wenige Fälle in Betracht gezogen: die Untersuchung geht über die engere Heimath des Verf.'s, das Osnabrücker Westfalen, nicht hinaus. Doch gebe ich zu, dass auch ein kleinerer Bezirk schon genügt, um sich über die Thatsachen zu vergewissern:

aber um dem Wesen des zweiten Gesichtes etwas näher auf die Spur zu kommen, wäre eine grössere Anzahl und Mannigfaltigkeit der Berichte nothwendig oder doch sehr erwünscht. Gerade in der Erklärung des Wesens besteht die Schwierigkeit; dieselbe ist mir durch die Berichte des Verf.'s nicht gemindert, sondern eher verstärkt worden. Seiner eigenen Erklärung des Phänomens, die auf die Kant-Schopenhauer'sche Fassung von Raum und Zeit fusst, kann ich mich aber kaum anschliessen.

Der Verf. bemerkt ganz recht, dass es dabei nicht auf die Thatsache der Vision und Hallucination ankommt, wie die Physiologen gewöhnlich sich die Sache leicht machen, sondern auf das Eintreffen der geschauten Ereignisse. Nun könnte man zunächst geneigt sein, das Zusammentreffen eines Ereignisses mit einem Vorgesicht als rein zufällig anzutreffen. Dass der Zufall eine bedeutende Rolle dabei spielt, steht mir aus folgenden Gründen fest.

Die Vorboten und Vorzeichen des Todes bilden auch ausserhalb Westfalens und Schottlands einen Hauptgegenstand des Volksaberglaubens. Wie oft hat der „Todtenvogel" Kranke und ihre Angehörigen durch seine unheimliche Stimme in Aufregung versetzt? Es ist ja sehr natürlich, dass ein Todesfall mit dem Rufe einer Eule hie und da zusammentrifft. Merkwürdigerweise lässt sich der Todtenvogel, der noch vor 40 bis 50 Jahren auch bei unserer Landbevölkerung spukte, jetzt kaum mehr vernehmen. Ebenso ist der Glaube an andere Spukereien, welche damals gar nicht selten Kinder wie Erwachsene in Athem hielt, mit dem Verschwinden des Aberglaubens mehr und mehr in's Abwesen gekommen. Nun schliesst sich aber das Vorgesicht mehr oder weniger enge an die Spukgeister an. So fasst es das Volk selbst auf, wenn es die damit Heimgesuchten „Spökenkieker" nennt. Der Verf. schliesst sich mit Berufung auf Schopenhauer auch dieser Ansicht an. Es ist mir darum nicht unwahrscheinlich, dass nach 50 Jahren dieser Spuk in Westfalen und Schottland ebenso selten sein wird, wie bei uns bereits der Gespensterglaube. Es ist aber schwer einzusehen, wie mit der Aufklärung eine so hochwichtige transscendentale Beanlagung, als welche der Verf. das zweite Gesicht fasst, verschwinden sollte. Damit soll den Westfalen und Schotten kein Mangel an intellectueller Befähigung vorgeworfen werden; es wird nur behauptet, dass die Abgeschlossenheit, die alterthümliche, conservative Lebens- und Denkweise solchem kindlichen Glauben Vorschub leistet. Dass die Schotten bedeutende Philosophen geliefert haben, brauchte darum vom Verf. nicht hervorgehoben zu werden, zumal das ‚second sight' eine Auszeichnung der Hochschotten ist, welche, abgeschlossen und dem Fortschritte abhold, die Berge bewohnen. Dass auch in der Heimath des Verf.'s der Glaube an das Vorgesicht bereits in Abnahme begriffen ist, beweist der von ihm erwähnte Umstand, dass

früher in der Kirche öffentlich um Abwendung der geschauten Unglücksfälle gebetet wurde: wozu sich jetzt kein Prediger mehr hergibt.

Um das zufällige Eintreffen von Vorgesichten leichter zu begreifen, müssen folgende Umstände in Erwägung gezogen werden. Die Ereignisse bieten die grösste Einerleiheit dar: es sind meistens Sterbefälle, Leichenzüge, Feuersbrünste. Was nun aus den Feststellungen Ludwig's zum mindesten unbezweifelt entnommen werden kann, ist eine starke Beanlagung der in Rede kommenden Volksstämme für Hallucinationen oder Visionen. Der Inhalt solcher Visionen wird erfahrungsmässig durch die sonstigen Anschauungen, Stimmungen, Gewohnheiten der Visionäre und ihrer Gesinnungsgenossen bestimmt. Daher die grosse Regelmässigkeit bestimmter Gesichte bei Stämmen von einfacher und stets gleicher Lebensweise. So sind thatsächlich die fraglichen Vorgesichte fast alle auf Tod und Brand gerichtet. Sterben und Feuersbrunst sind aber zugleich Ereignisse, welche in jeder Familie, in jedem Hause über kurz oder lang vorkommen müssen. Da nun die Vorgesichte die Zeit nicht bestimmen, so wird es gar nicht so selten vorkommen, dass in einem Hause, wo eine Leiche gesehen wurde, das in Brand geschaut wurde, Jemand stirbt oder ein Brand ausbricht; dass die Leichen nachher gerade an dem Platze liegen, wo sie gesehen worden, darf doch nicht als erschwerender Umstand angesehen werden: denn dieser Platz ist durch die Verhältnisse meistens ziemlich genau bestimmt.

Für die Möglichkeit des Zufalls spricht noch die Länge der Zeit, welche zwischen dem Vorgesicht und seiner Erfüllung liegt. Ludwig führt einen Fall an, in dem nach 25 Jahren der Brand noch nicht eingetroffen war, in einem andern Falle brannte das halbe Dorf erst nach einem halben Jahrhundert ab. Die Fälle, in denen gar kein Eintreffen constatirt werden kann, sind gewiss auch nicht selten, werden aber begreiflicher Weise nicht so veröffentlicht, wie die dem Vorgesicht günstigen. Ein Jeder sieht, dass, je längere Zeit zwischen Vorgesicht und Erfüllung gelassen wird, um so leichter ein zufälliges Eintreffen ist; noch leichter ist es, wenn gar keine Zeit bestimmt ist. Ich will mich dabei nicht auf Wahrscheinlichkeitsrechnung stützen, welche in diesem Falle fast unendlich viele günstige Fälle gegen unendlich viele mögliche zu Grunde legen könnte, also einen Wahrscheinlichkeitsquotienten annähernd = 1 erhielt, der das ziemlich sichere Eintreffen bedeutet. Ich gebe dem Verf. gerne zu, dass, wie er gegen die Zufallseinrede bei Fernwirkungen hervorhebt, die Rechnung an und für sich keine grössere Gewissheit gibt, als man sie durch einfache verstandesmässige Betrachtung der Verhältnisse gewinnen kann: sie fasst nur in eine exacte Form die Wahrscheinlichkeitsschätzung und gibt deren numerischen Werth an. Die Principien, welche die Wahrscheinlichkeitsrechnung mit klarem Bewusstsein zu Grunde legt, wendet auch der Nicht-Mathematiker mehr oder

weniger bewusst bei der Beurtheilung eines möglichen Zufalls an. So ist es Jedem ohne Rechnung einleuchtend, dass wenn ein Ereigniss in kurzer, ganz bestimmter Zeit eintreffen soll, der Zufall das Eintreffen nicht bewirken konnte.

Das Gesagte ist aber, das gebe ich gerne zu, nicht auf alle vom Verf. berichteten Vorgesichte anwendbar. Manches wird mit solcher Individualität vorausgesehen, dass an Zufall nicht gedacht werden kann: wie wenn ein vom Tischler zum Sarge verwendetes Brett ganz in derselben eigenthümlichen Weise auf derselben Stelle auffällt, wie und wo es der Hausherr gehört, der zudem die Verwendung durch den Tischler verhindern wollte; wenn ein Schluchzen an derselben Stelle von demselben Fenster her gehört wurde, wo darauf der Sohn, den Tod seiner Mutter erfahrend, dieselben Laute des Schmerzes wirklich vernehmen lässt. Ich habe nicht den Muth, solche Thatsachen angesichts der vom Verf. gebotenen Bezeugung zu bezweifeln, oder das Eintreffen dem Zufalle zuzuschreiben. Aber wie sind sie zu erklären? Darauf habe ich nur die eine Antwort: Ich weiss es nicht. Man kann darüber nur Vermuthungen haben, die Jedermann frei stehen, nur dürfen dieselben nicht auf offenbar falsche Philosopheme gegründet werden, wie dies der Verf. thut, zumal dieselben auch zugegeben die Sache erst recht unerklärbar machen.

Der Verf. glaubt, durch die von Kant und Schopenhauer behauptete Idealität oder Subjectivität des Raumes und der Zeit liesse sich das Vorgesicht erklären, ja jene idealistische Theorie finde durch das Vorgesicht eine ähnliche thatsächliche Bestätigung, wie die Newton'sche Attractionstheorie durch die Entdeckung des Neptun. Dagegen müssen wir von methodologischem wie sachlichem Standpunkte aus erklären, dass das dunkle Gebiet mystischer Erscheinungen nicht geeignet ist, eine evident wahnwitzige Behauptung zu stützen. Wir brauchen hier den Widersinn, der in der Leugnung der Objectivität des Raumes und der Zeit liegt, nicht wieder eingehend darzuthun. Der Verf. wird als Jurist doch nicht die objective Wirklichkeit der Bewegung leugnen. Oder geht nur ein subjectives Phänomen in ihm selbst vor, wenn er den Vagabunden aufgreifen und hinter Schloss und Riegel sich begeben lässt? Nur ein Verrückter kann im Ernste glauben, die Bewegung habe keine objective Wirklichkeit ausser dem Subjecte, das sie wahrnimmt. Nun aber ist Bewegung nur möglich durch eine Beziehung zwischen Raum und Zeit, beziehungsweise zwischen Theilen von Raum und zwischen Theilen von Zeit. Sind also letztere nur Anschauungsformen, dann auch jede Bewegung.

Die Kant'sche Fassung von Raum und Zeit ist aber am allerwenigsten geeignet, das Voraussehen zukünftiger Ereignisse begreiflich zu machen. Sind nämlich Räumlichkeit und Zeitlichkeit Bestimmungen der Dinge, dann kann ein Wesen über diese Beschränkungen erhaben

sein und zeitlich wie räumlich Entferntes erkennen. Sind sie aber subjective, angeborne aprioristische Formen unserer Anschauung, dann ist es uns absolut unmöglich, uns über dieselben zu erheben; es sei denn, wir erhielten eine ganz andere psychische Organisation. Aber auch von dieser Unmöglichkeit abgesehen, die „Kieker" sind mit ihrer Anschauung ganz und gar in die Raumzeitlichkeit eingeschlossen: sie erkennen das Zukünftige und Entfernte nicht etwa in übersinnlicher, rein geistiger Weise, sondern die Ereignisse und die Visionen sind gerade so räumlich zeitlich, wie sie bei normalem Sehen von alltäglichem Geschehen sich darstellen.

Soll also durch ein transscendentes über Raum und Zeit stehendes Erkennen das Vorgesicht erklärt werden, so darf dasselbe nicht in dem menschlichen Individuum gesucht werden, sondern in einem höheren Geiste, der die menschliche Anschauung zu beeinflussen vermag. Nun gibt es aber nur einen einzigen Geist, der über Raum und Zeit absolut erhaben ist, und doch alle Zeiten und Räume erfüllt. Weil in ihm Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft absolut Eins sind, so steht das Zukünftige mit derselben Klarheit vor seinem Geiste, wie das Vergangene und Gegenwärtige. Durch seinen Einfluss auf die Anschauung des Menschen würde sich also das Vorgesicht nicht minder wie das Rückgesicht, das retrospective ‚second sight', welches Ludwig als logische Ergänzung zum Vorgesicht fordert und durch einige wohl bezeugte Fälle insbesondere aus dem Leben Swedenborg's bei Kant nachweist, mit Leichtigkeit erklären lassen.

Dagegen erheben sich aber wieder sehr schwere Bedenken. Das Vorgesicht ist etwas so Gewöhnliches, Gemeines, Triviales in den bezeichneten Gegenden, dass man unmöglich ein göttliches Wunder darin erkennen kann. Die Wunder kann der Schöpfer, da sie die von ihm gesetzte höchst weise Naturordnung umstossen, nur in den dringendsten Fällen aus den weisesten Gründen wirken. Thatsache ist, dass der Schöpfer fast geflissentlich sich hinter der Gesetzmässigkeit des Geschehens verbirgt. Darum muss jede Erklärung einer Erscheinung vorerst abgewiesen werden, welche mit Uebergehung natürlicher oder geschöpflicher Ursachen unmittelbar das Eingreifen Gottes postulirt.

Man kann aber auch kaum beweisen, dass das Wissen, welches bei unseren Phänomenen vorausgesetzt werden muss, die Intelligenz geschaffener Geister übersteige. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass ein Geist, der nicht in die materielle Naturordnung eingegliedert ist, soweit die Ereignisse dieser Naturordnung überschauen eventuell auch beeinflussen kann, als es die constatirten Thatsachen des Vor- und Rückgesichts verlangen. Einem solchen Geiste ist auch die Kraft nicht abzusprechen, die menschlichen Sinne zu dem beabsichtigten Zwecke zu erregen, und sie zu verwickelten Gesichts- und Tönewahrnehmungen zu bestimmen.

Die Möglichkeit solcher Geister, die Mittelglieder zwischen dem absoluten und dem Menschengeiste darstellten, kann nicht bestritten werden, und ihre Existenz könnte eventuell als Hypothese gerade aus den vorliegenden und andern verwandten Thatsachen erschlossen werden.

Unser Verf. greift zu solchen Geistern, wenn es sich um Erklärung der s. g. Telepathie oder um die Sterbeklänge handelt. Wenn z. B. beim Eintreffen des Todes musikalische Klänge vernommen werden oder die Worte eines Sterbenden von weit entfernten Angehörigen vernommen werden, so scheinen mir solche Vorkommnisse allerdings in dieselbe Klasse wie das Vorgesicht zu gehören. Nach den Berichten unseres Verf.'s scheinen solche Erscheinungen nicht schlechtweg geleugnet werden zu können; der Glaube an „Ahnungen" und an das „Anmelden" entfernter Verwandten in der Heimath bei grossen Unglücksfällen, namentlich beim Tode, ist so weit verbreitet, dass es sehr gewagt erscheint, ihn einfach als Aberglauben zu bezeichnen. Ludwig bringt eine Anzahl von Thatsachen bei, die nach meiner Ansicht mit einer Kritik untersucht worden sind, welche vernünftige Bedenken ausschliesst. Sie sind einem grösseren englischen Werke entnommen, welches auf Veranlassung einer psychologischen Gesellschaft von deren Secretäre herausgegeben wurde.[1]) Da die von den Verfassern angestellten Nachforschungen, die Aussagen der Zeugen, die Briefe in extenso mitgetheilt werden, so kann sich der Leser ein selbständiges Urtheil über den Sachverhalt bilden, das nur günstig für die Berichte ausfällt. Ludwig ist aufrichtig genug, seine Nichtüberzeugung bei gewissen Kategorien, wie bei Geruchsübertragungen und überhaupt bei experimentellen Veranstaltungen auf diesem Gebiete auszusprechen. Auch verschweigt er nicht, dass das Gedankenlesen in der ehrenwerthen Pfarrersfamilie Creery auf Betrug hinauskam, da die Pfarrerstöchter später auf einer geheimen Zeichensprache ertappt wurden. Um so mehr sind andere Berichte von so augenscheinlicher Glaubwürdigkeit, dass die Schwierigkeit nicht in der Constatirung der Thatsachen, sondern in ihrer Erklärung liegt.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

(Schluss folgt.)

Neuere Werke über Moralphilosophie.

(Fortsetzung.)

8) Die sittliche Weltordnung. Von M. Carrière. Zweite erweiterte Auflage. Leipzig, Brockhaus. 1891. *M.* 8.

Im Vergleich zu den ethischen Werken, die wir bis jetzt zur Anzeige brachten, muss der Standpunkt des vorliegenden als ein zurückgebliebener,

[1]) Phantasms of the Living by E. Gurney . . . 1887.

allerdings im guten wie im schlimmen Sinne dieses Wortes, bezeichnet werden. Die unerfreulichen Discussionen, welche sich an das Vaticanische Concil, an den Syllabus, an den französisch-deutschen Krieg anschlossen, haben ganz anderen Problemen Platz gemacht, bei Carrière stehen sie noch in frischer Blüthe und werden noch mit derselben Gehässigkeit erörtert, wie in den schlimmsten Tagen des Culturkampfes. Der Verf. erweist sich aber auch conservativ in seinen philosophischen und religiösen Anschauungen. Er will die Ethik nicht von der Religion lostrennen, er dringt mit allem Nachdruck auf die Persönlichkeit Gottes, er wagt es sogar, die Willensfreiheit zu vertheidigen. Nicht mit Unrecht beklagt er sich, dass unsere modernen Philosophen die deutsche, christliche Entwickelung der Ethik verlassen und ihre Vorbilder bei den englischen Utilitariern und französischen Materialisten gesucht haben.

Er selbst hat nicht ungeschickt die Gedanken der deutschen Ethiker benutzt und zu einem mehr oder weniger einheitlichen Moralsystem verschmolzen. Mit Kant besteht er auf dem kategorischen Imperativ der sittlichen Gebote, mit Leibniz und Wolff fasst er das sittliche Streben als eine Vervollkommnung der Menschennatur, mit Ulrici und Trendelenburg als eine Darstellung der Idee des Menschen, Fichte's „sittliche Weltordnung" nach ihrer positiven Seite hin ist der leitende Gedanke seiner ethischen Betrachtungen, welche ihn schliesslich zu dem obersten Gebote der christlichen Ethik, der Gottes- und Nächstenliebe führen.

Sehr eingehend handelt C. von der Willensfreiheit. Um sie unserem darwinistisch inficirten Zeitalter annehmbar zu machen, betrachtet er sie vorzüglich im Lichte der Entwickelungslehre; dadurch läuft er aber Gefahr, das eigentliche Wesen der Freiheit mit einer Entwickelung derselben zu verwechseln: „Freiheit ist kein fertiger Zustand, sondern fortwährende Selbstbefreiung, die Erhebung des Selbst über die Naturtriebe und ihr blindes Walten, über die Einflüsse der Aussenwelt und ihre zwingende Macht, zur Entscheidung und Selbstbestimmung." Das ist nun freilich nicht die Wahlfreiheit, die als rein natürliche dngeborne Eigenschaft des Willens angesehen werden muss, sondern die sittliche Befreiung von Reizen und ihrer bewältigenden Macht. Der Mensch muss aber auch frei genannt werden, wenn ihn die Reize zu den schlimmsten Verirrungen verleiten. C. leugnet übrigens diese Freiheit, man könnte sie die physische nennen, in keiner Weise, sondern weist siegreich die landläufigen Angriffe, welche aus der Moralstatistik erhoben werden, zurück.

„Sehen wir uns einige Einzelheiten an. In den belgischen Städten fand Quetelet, dass unter 10000 Männern von 25—30 Jahren 884, unter ebenso viel Männern von 30—35 Jahren 990 heirathen. Aber durfte er daraus auf die Stärke des Heirathstriebes schliessen? Wir können doch sicher annehmen, dass mindestens die Hälfte der Männer

von 25—30 Jahren durch Geschlechtstrieb, romantische Liebe, oder den Wunsch nach einer Lebensgefährtin, nach einem eigenen Herde beseelt sind; aber es fehlen die günstigen Bedingungen zur Begründung einer Familie, eines Hausstandes, und in dem Alter von 30—35 Jahren überwinden mehr Männer die Schwierigkeiten und Hindernisse einer Verehelichung, als im vorigen Lustrum. . . Wenn bis vor kurzem in Bayern auffallend viele Wittwen und zwar Junggesellen heiratheten, und Wittwer sich vorzüglich mit Jungfrauen verbanden, so war es ein Fehlschluss, darin eine Stammeseigenthümlichkeit zu sehen, sondern es lag in der Beschränkung des freien Gewerbes, der Gesell heirathete mit der Wittwe das Geschäft, das er selber nicht eröffnen durfte, und nach dem Tode der alten nahm er eine junge Frau. Die sociale Gesetzgebung hat das geändert. Einsicht und Wille sind hier überall wohl zu berücksichtigende Factoren der Verhältnisse.“ „Quetelet hat die Verbrechen, welche gegen Person und Eigenthum von Männern und Frauen in reiferem Alter und in der Jugend verübt werden, nach verschiedenen Ländern gleichfalls auf nahezu feste Zahlen gebracht, ebenso die Selbstmorde und die Todesarten. Er construirte so einen mittleren Menschen, männlichen und weiblichen Geschlechts, und gab ihm einen bestimmten Hang zu bestimmten Verbrechen. In der Aesthetik denkt längst Niemand mehr daran, den Kanon der Schönheit als die mittlere Länge und Dicke von tausend Nasen, Schenkeln, Köpfen construiren zu wollen. . . Aber wenn auch Diebstahl, Meineid, Falschmünzerei sich regelmässig wiederholen, so beweist dies, dass in einem Staat in ziemlich gleicher Anzahl die Personen nachwachsen, welche durch Naturell, Bildungsstand, Noth, Arbeitscheu oder Leidenschaften verleitbar zu Verbrechen sind, und dass die Verleitungen und Gelegenheiten zu diesen und jenen Gesetzesübertretungen ziemlich gleichmässig wiederkehren.“ Ob es aber besser würde, wenn, wie der Verf. vorschlägt, man „in der Religion mehr Gewicht auf sittliche Vernunftwahrheiten als auf scholastische Dogmen legt“, ist mindestens zweifelhaft.

Was versteht nun C. unter der „sittlichen Weltordnung“, die sein eigentliches Moralprincip bildet? „Das Ethische ist seiner Natur nach kein an sich Seiendes, sondern das Seinsollende und nur durch den freien Willen möglich, dem sein Ziel als Aufgabe einwohnt, der dasselbe sich zum Bewusstsein bringt und damit selber will und weiss, was er soll, dies sich selber vorstellt, als Norm seiner Entwickelung selbst bestimmt. Das ist seine Autonomie, die grosse Entdeckung Kant's, die wir festhalten und verwerthen. Der Zusammenhang dieses ganzen Processes, dies Ineinandergreifen von Trieb und Pflicht, von Gefühlen und sittlichen Kategorien, von Freiheit und Gesetz, von Willen und Wohl ist es, was wir sittliche Weltordnung nennen. Sie ist keine fertige Einrichtung, sondern das fortwährend zu Verwirklichende und Verwirklichte zugleich:

‚ordo ordinans‘, wie Fichte sagte, ordnendes Princip, damit selber der allgemeine ewige Wille, das Einheitliche, in welchem die besonderen Willenskräfte entstehen und bestehen und in welches sie in durchgehender Wechselbeziehung eingegliedert sind, so dass das Ganze bei allem Getriebe der Einzelnen sich fortschreitend erhält, indem alles Verkehrte sich selber bestraft und aufhebt und nur das Rechte Dauer und Befriedigung gewinnt. Das Böse ist das Absonderliche, Eigensüchtige, das Gute das Gemeinsame, damit auch Gemeinschaft Stiftende, die Liebe, welche die Selbstsucht überwindet und das eigene Wohl im Beglücken Anderer findet. Denn sowie der besondere Wille sich recht versteht, erkennt er sich als Glied eines Ganzen, das sein eigener Lebensquell ist, so dass er das eigene Wesen nur vollendet, wenn er den Zweck des Ganzen zum seinigen, wenn er mit eigenem Streben und Wissen die sittliche Weltordnung verwirklichen hilft. Dann ist er im Reiche der Freiheit und Liebe wahrhaft frei.“

Hier sind, wie man sieht, sehr verschiedene ethische Standpunkte mit einander combinirt — selbst ein eudämonistisches Moment wird dieser Combination hinzugefügt: aber man wird mit Fug zweifeln, ob eine solche Combination widerspruchsfrei sich vollziehen lässt. Die sittliche Weltordnung ist bei Fichte das Absolute, sie kann also auch absolute Forderungen stellen, wie sie uns in der Verpflichtung thatsächlich entgegentreten. Soll aber die individuelle Vernunft und der individuelle Wille festgehalten nnd durch sie das Sittengesetz gegeben werden, so kann die absolute Macht der Sittlichkeit nie und nimmer gerettet werden. Die grosse Entdeckung Kant's, die sittliche Autonomie, ist eine leere Phrase oder besser ein handgreiflicher Widerspruch. Die endliche, dem Gesetze unterworfene Vernunft kann keinen absoluten Befehl, am allerwenigsten an sich selbst ergehen lassen. Nur wenn der Zweck, den die Vernunft dem Willen vorhält, ein absoluter ist, kann sie demselben auch ein absolutes Sollen nicht zwar vorschreiben, aber verkündigen; ein solcher absoluter Zweck ist aber lediglich das unendliche Gut. Was sagt dagegen C.? Sehr geläufig ist ihm das Bild der organischen Entwickelung, der Mensch entwickelt sich zur Sittlichkeit, wie aus dem Keime die Pflanze sprosst.

„Auch der Geist ist zunächst der Keim für seine Entfaltung, für das innere Universum des Guten, Wahren, Schönen. Sein Ziel, seine Bestimmung, sein Lebenszweck liegt nicht ausser ihm, sondern in ihm: die Entfaltung seiner Seelenkräfte, die harmonische Verbindung und Durchdringung derselben in einem Organismus der Innenwelt, des Denkens und Bildens, des Fühlens und Wollens. . . . Der Zweck, der noch nicht verwirklicht ist, heisst das Seinsollende, er ist das Ziel, das der Naturtrieb unbewusst in sich trägt, das aber der Geistestrieb, der Wille, im Bewusstsein ahnend erschaut und sich klar macht. Er fühlt,

dass er seine Bestimmung noch nicht erfüllt, ein Ungenügen in ihm selber macht ihm deutlich, dass er noch nicht ist, was er sein soll, er fühlt das Seinsollende in sich, in seinem eigenen Wesen geht ihm damit das Sollen auf. Das Sollen liegt im Wollen, das Wollen erhält durch das Sollen sein Ziel und sein Bildungsgesetz. Wie der entfaltete Organismus als Anlage im Ei ideal vorgebildet war, so trägt auch die Seele das Ideal des geistigen Lebens, die volle und harmonische Darstellung ihres Wesens, in sich, und weil sie frei ist, kommt sie zu dieser Fülle des eigenen Seins, zur Vollkommenheit, nur durch Selbstvervollkommnung. Darum ist ihr das Vollkommene als Richt- und Gesichtspunkt ihres Wesens gegenwärtig, und sie kann sich selbst nur als werdende verstehen, wenn sie die Idee des Vollkommenen sich zum Bewusstsein bringt."

Dagegen ist Verschiedenes zu bemerken. Dass die Sittlichkeit nur als Vervollkommnung unserer Natur gefasst werden kann, steht allen Moralsystemen fest, aber man fragt nicht nach der subjectiven Zuständlichkeit, wenn es sich um ein oberstes Moralprincip handelt, sondern die objectiven Ziele will man kennen lernen, durch deren Erstrebung oder Erreichung wir sittlich werden. Dass der ohnmächtige, nackte Mensch nicht das Ziel dieses Strebens sein kann, liegt auf der Hand, aber auch nicht das Wahre, Gute und Schöne in ihrer abstracten, idealen Gestalt. Nur ein reales Wahre und Gute und Schöne und zwar ein absolutes kann meinem Streben ein absolutes Sollen, wie es die sittliche Pflicht enthält, begründen. Dass das Gefühl des eigenen „Ungenügens" von jenem absoluten Sollen himmelweit entfernt ist, liegt auf der Hand. Doch wenn wir auch den heftigsten Drang nach jenen idealen Gütern voraussetzen, das dadurch begründete Sollen hängt immer von meinem Wollen ab. Wenn ich die Wahrheit nicht erkennen, die Schönheit nicht geniessen, die endlichen Güter nicht besitzen will, schwindet für mich alles Sollen. Umsonst müht sich C. ab, den gegen die Kant'sche Autonomie erhobenen Einwand, dass das Wollen nie ein Sollen werden könne, abzuschwächen.

„So löst sich uns ein Widerspruch bei Kant und Ulrici's Widerspruch gegen ihn. Wenn nach Kant und der von ihm behaupteten Autonomie des Willens das Sittengesetz nichts anderes als das Selbstbewusstsein des vernünftigen Willens ist, so meint Ulrici, es könne sich nur als ein Wollen, nicht aber als ein Sollen, ein Imperativ, oder eine Pflicht im Bewusstsein kundgeben. Doch! Das vernünftige Wollen ist ja eben ein Wollen des Gesollten, das nicht als etwas Fremdes, Zwingendes, sondern als das Selbstgesetzte, als die Verwirklichung des eigenen Wesens empfunden wird, wie das Wachsthum des Keimes zum Organismus."

Aus doppeltem Grunde ist diese Einrede unzulänglich. Erstens ist das Gebot, das wir im Gewissen erfahren, nicht ein bedingtes, wie es die Gebote der Vernunft sind, welche mit Rücksicht auf einen zu erreichenden

Zweck auch ein gewisses Sollen auferlegen. Mögen wir wollen oder nicht, wir sind verpflichtet. Es ist darum allerdings in gewissem Sinne ein fremder Wille, der uns zwingt, wenigstens uns eine von uns unabhängige Pflicht auferlegt. Zweitens kann die Vernunft gar kein absolutes Sollen aussprechen, wenn der zu erreichende Zweck nicht ein absolut nothwendig zu wollender ist. Als solcher kann aber „die Verwirklichung seines Wesens", wenn sie nicht mit dem letzten Ziele des Menschen im unendlichen Guten in Verbindung gebracht wird, nicht gelten.

Wir würden übrigens der Logik des Verf.'s Unrecht thun, wenn wir nicht hinzufügen, dass er mehr oder weniger den pantheistischen Gedanken Fichte's in seine sittliche Weltordnung mit aufnimmt. „Wir werden unserer bewusst, indem wir uns als selbst aus unserem Lebensgrunde erheben und von ihm unterscheiden; aber er bleibt damit die Wurzel und der Quell unseres Lebens, und kraft seiner überwinden wir die Selbstsucht durch die Liebe, kraft seiner fühlen wir das Seinsollende, unsere freie Einigung, und indem er in uns das Ursprüngliche und Ewige selbst ist, konnte Fichte der Sohn den Grundwillen als das Wollen des Rechten und Ganzen, als das Princip der ergänzenden Gemeinschaft, überhaupt als die Quelle unserer ethischen Begriffe bezeichnen."

Unser Verf. schliesst sich denn auch ganz formell dem semipantheistischen Gottesbegriffe des jüngeren Fichte an. Obgleich vielfach den Spuren Ulrici's folgend, sogar in dem Beweise für das Dasein Gottes als einer die Atome einigenden und zur Wechselwirkung befähigenden, ihre Thätigkeiten vermittelnden Centralkraft, weicht er in der grundlegenden Fassung der Weltursache, als des Schöpfers aller Dinge von letzterem ab und stellt ein System auf, das Pantheismus und Deismus mit einander versöhnen soll. Er lehnt allerdings die Benennung Semipantheismus für dasselbe ab, weil Gott nicht zur Hälfte über der Welt stehe und zur Hälfte in der Welt stehe: aber das versteht doch Niemand unter Semipantheismus. Man versteht darunter eine Weltauffassung, die eine gewisse Transscendenz Gottes festzuhalten sucht, aber consequent eigentlich in der Immanenz stecken bleibt. „Die Welt ist für mich die Bethätigung der Vielheit innerhalb der Einheit Gottes; die Einzelkräfte sind seine Kräfte; die Urkraft bethätigt sich und bestimmt sich in ihnen." Was fehlt da noch am Pantheismus? Auf diesem Standpunkte ist nun freilich die sittliche Autonomie consequent, aber eine grössere Inconsequenz erhebt sich von der anderen Seite. Da das Absolute durchaus einfach und unveränderlich ist, so kann es einmal nicht in endliche Besonderungen auseinandergehen, jedenfalls wäre in diesen das Absolute ganz und ungetheilt. Das Absolute aber ist eines sittlichen Strebens unfähig, das Absolute kann nicht jenen Schwächen und Verirrungen unterliegen, wie sie leider der Antheil des endlichen Geistes sind.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

 (Wird fortgesetzt.)

Die Geschichte der griechischen Philosophie von Thales bis auf Aristoteles. [Historya filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa.] Von P. Dr. Stephan Pawlicki C. R., Prof. an der Jagellon. Universität zu Krakau. I. Band. Krakau 1890.

Wenn der Verf. des angezeigten Werkes, um bei weiteren Kreisen Interesse für seinen Gegenstand zu gewinnen, einer fesselnden, möglichst klaren und durchsichtigen Darstellungsweise sich bemühte, so hat er dabei doch keineswegs die wissenschaftlichen Forderungen vernachlässigt. Gründliche, gewissenhafte Behandlung des Quellenmaterials, umfassende Berücksichtigung der einschlägigen Literatur zeichnen die Schrift in hervorragender Weise aus.

Die Bestimmung des Werkes für weitere Leserkreise hat die Entstehung zweier einleitender Abschnitte von allgemeinerem Inhalt veranlasst.

Der erste Abschnitt führt in's Einzelne an geschichtlichen Beispielen die Wahrheit der Thatsache aus, dass jedes bedeutendere philosophische System sich vom inneren Drang beseelt fühlte, eine Ideenherrschaft über das sociale, sittliche und artistische Leben auszuüben und in der That auch solche Umgestaltungen hervorgerufen hat. Die griechische Philosophie habe nun eine solche Kraft erworben und zugleich im Wechsel der Jahrhunderte die jugendliche Frische bewahrt. Der Verfasser hegt die Ueberzeugung, dass der Geist der griechischen Philosophie sich für alle Zeiten dazu eignen wird, in analoger wohlthätiger Weise auf die Denker zu wirken, wie das Studium der classischen Kunstdenkmäler und ihr Verständniss den Künstlern reiche Ernte gebracht hat. Will demgemäss die christliche Philosophie — so urtheilt der Verf. — im Geiste der Encyklika Leo XIII. den lebens- und entwickelungsfähigen Grundlagen der Scholastik nachforschen, so muss sie sich über die Entstehung des Aristotelismus und Platonismus, über ihren Bau und die ihn zusammensetzenden Elemente selbständig Licht verschaffen. Den Neuthomisten muss es dringlich am Herzen liegen, den Beweis zu führen, dass ihre Metaphysik das wesentliche Ergebniss der Geistesarbeit der Hellenen fortbildet und im Dienste der christlichen Wahrheit verwerthet.

Der zweite Abschnitt handelt von den Geschichtschreibern der Philosophie im Allgemeinen und die hier gefällten Urtheile lassen uns die Methode des Verf.'s ahnen. Er ist grundsätzlich demjenigen Verfahren bei der Schilderung der Ideengeschichte abgeneigt, bei welchem die persönlichen und die socialen psychischen Factoren einer in abstracter Weise aufgebauten Dialektik und Folgerichtigkeit der Begriffsentwicklung geopfert werden. Im vorliegenden Werke spielen denn auch die Charakteristiken der Denker und ihrer Umgebung eine hervorragende Rolle und liefern in einzelnen Fällen, wie wir sehen werden, die Prämissen zu ernsten Schlussfolgerungen über den Sinn zweifelhafter Lehren.

Als Grenzsteine der Epocheneintheilung werden das Auftreten des Sokrates, der Tod des Aristoteles und die Geburt Christi gewählt. Der Verf. rechtfertigt das letzte Glied dieser Eintheilung mit dem Hinweis auf die Thatsache, dass „vor Christi Geburt schon alle originellen Systeme zum Abschluss gelangten, danach aber kein neues mehr erschien". Die weitere Ideenentwicklung habe nicht nur ihre wirksamste Waffe und Triebfeder im Wettstreit mit dem Christenthum gefunden, sondern auch das Princip der Auctorität der neuen religiösen Bewegung entnommen und mit Hilfe desselben fortan jeden ansehnlicheren Gedankenbau ausgeführt, was sich ebenso gut schon von Philo wie von den spätesten Neuplatonikern sagen lässt.

Der Verf. begründet durch eine allgemeine psychologische Erwägung die Ansicht, die er mit der Mehrheit der jetzigen Historiker theilt, nämlich vom spontanen Ursprung der griechischen Philosophie, als origineller Frucht des hellenischen Volkscharakters. „Die bürgerliche Freiheit, die Kenntniss der Natur und die religiöse Wärme" sollen die drei unentbehrlichen geistigen Bedingungen sein, unter denen die philosophische Weltanschauung sich in ihrer systematischen Fülle entwickeln kann. Mir scheint es, man müsste die erste und dritte von diesen Bedingungen weit genug fassen, wenn die Regel als allgemein giltig anerkannt werden soll. Hat doch die Philosophie auch in den Zeiten des Absolutismus manche gar nicht geringfügige Schöpfung hervorgebracht und dann erwies sich nur ein gewisser Grad der individuellen Sicherheit und des Rechtsschutzes als unentbehrlich. Die religiöse Wärme bleibt, wenn auch nur in der Gestalt eines unbewussten Keimes in jedem aufrichtigen Idealismus verborgen, aber religiös im eigentlichen Sinne, d. h. eines intensiven Gefühllebens, könnte man nicht einmal die grössten griechischen Idealisten, Plato und Aristoteles nennen. Mit vollem Recht dagegen erblickt der Verf. in der idealen Richtung des Geistes auf die absoluten, immateriellen und unvergänglichen Gegenstände die eigentliche Triebkraft jedes grossen und umfassenden Gedankenfortschritts.

War nun dieser ideale Schwung eine der ursprünglichen Gaben des griechischen Volkscharakters, die ihn zu glücklichen Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie befähigten, so wird man es auch psychologisch natürlicher finden, wenn man annimmt, dass die idealistische Weltansicht nicht erst spät und plötzlich (in Folge des von Sokrates geschaffenen methodischen Standpunktes) hervorgetreten, sondern dass sie durch eine grössere Anzahl von Vorbereitungsstadien gegangen sei. Der Verf. hat nun diese Frage mit besonderer Vorliebe behandelt, wie die idealistische Richtung in den Ansichten von Gott, vom Gegensatz zwischen Geist und Körper, vom Wesen und von der Bestimmung der Seele in immer bewussteren Formen reif wurde und in innigere Beziehung zu erkenntnisstheoretischen Problemen trat.

Da wird schon dem berühmten Satze des Anaximander von der Schuld des vom Ganzen losgetrennten Individuums die Aufmerksamkeit gewidmet. Der Verf. sieht darin einen Kern der sittlichen Reflexionen, der, wenn auch pantheistisch gefärbt, eine Spur reinerer uralter Traditionen der Menschheit von der Entzweiung mit Gott und mit sich selbst bewahrt habe. In der Philosophie des Heraklit erreiche dann diese Ansicht von der allgemeinen Zwietracht, die ihre verborgene Nahrung in Gefühlsstimmungen und ethischen Erwägungen hatte, die höchste Stärke. Sie ward, wie bekannt, zu einem der leitenden Gedanken des heraklitischen Systems. Der Verf. erblickt die hohe Bedeutung des letzteren darin, dass hier zuerst der Werth des Lebens den griechischen Denker zu beschäftigen begann und seine Sorgfalt von der ausschliesslich causalen Erklärung der äusseren Erscheinungen ablenkte. Zum Ausgangspunkt der weiteren Analyse dient die Thatsache, dass der Werth des Lebens zugleich mit der Glaubwürdigkeit der Sinne verneint wurde. Die zweifelnde Reflexion habe sich gleichzeitig über beide Fragen erstreckt. Aus diesen pessimistischen und skeptischen Antworten baut sich, wie der Verf. meint, der ganze naturalistische Pantheismus Heraklit's auf. Die Zwietracht und der Widerspruch sollten das Weltall beleben. In der vorliegenden Darstellung fand das System des Heraklit seinen Platz vor den Eleaten und Pythagoreern, weil es als Abschluss und Selbstzersetzung des naiven Hylozoismus betrachtet wird. Jene anderen Schulen aber greifen auf mehr positive und unmittelbare Weise in die späteren Gestaltungen des griechischen Gedankens ein. Die eleatische erreiche eben ihren Gipfelpunkt in der Polemik des Parmenides gegen den heraklitischen Fluss der Dinge.

In dem Capitel über das Leben und die Lehre der Pythagoreer begegnet der Leser nicht nur der Würdigung ihrer mathematischen, astronomischen und physikalischen Verdienste, sondern auch einem Blicke in den persönlichen praktischen Charakter ihrer Lehren, der den Ansichten der nachsokratischen Epoche über die Aufgabe und den Gegenstand der Philosophie den Weg bahnt. Indem dieselben nicht mehr ausschliesslich ihr Auge den äusseren Erscheinungen und der Weise ihres Zustandekommens zuwandten, sondern den harmonischen Zahlverhältnissen, in denen sie zugleich ein Naturgesetz und eine Norm des sittlichen Verhaltens zu finden glaubten, nachforschten, sind sie schon auf dem Wege zu solcher vielseitigen Fassung der philosophischen Probleme wie sie seit Sokrates zur herrschenden ward. So bringt der Pythagoreismus die Begriffe des Wahren und Guten, des Seins und Sollens, einander näher. „Pythagoras sprach es zuerst aus, dass alle Anstrengungen des Menschen, sowohl die theoretischen wie die praktischen, zu einem Ziele: zur geistigen Harmonie, führen sollen."

Viel früher als der Pythagoreismus sollte die Schule der Eleaten in den Entwicklungsgang des griechischen Denkens eingreifen. Ihr Einfluss stellt sich auch als der ohne weiteres entscheidende dar, nicht als die Nachwirkungen des Pythagoreismus. Ohne die Parmenideische Ansicht vom beharrlichen Sein wäre der Fortgang vom älteren Hylozoismus zu den Lehren des Empedokles, Anaxagoras und Demokrit ein unerklärlicher Sprung. Die geschichtliche Bedeutung der Eleaten erschöpft sich aber dem Verfasser nicht darin, dass sie zur Unterscheidung von Stoff und Bewegung die nächstfolgenden Denker befähigt und angeleitet haben. Der Werth ihrer Stellung sei vielmehr selbständig, und zwar dürfe man weder den Materialismus, noch die abstracte, inhaltsleere Idee des Seins dem Parmenides unterschieben. Die erste Annahme (von Ravaisson, Bäumker, Tannery) zerreisst — so behauptet der Verfasser — die Continuität der Gedankenentwicklung in der Schule. Xenophanes nämlich spricht ausdrücklich vom Denken und von der Unbeweglichkeit Gottes und setzt diesen geläuterten Gottesbegriff dem populären Polytheismus und den damit verbundenen sinnlichen und ethisch unwürdigen Vorstellungen gegenüber. Die Beweise Zenons aber seien nicht nur, wie Tannery behauptet, gegen die mathematischen Punkte der Pythagoreer, sondern überhaupt gegen den naiven sinnlichen Raumbegriff gekehrt. Zudem da Parmenides selbst sein All untheilbar nennt, sollen die Anhänger jener Annahme beweisen, dass er dieses Untheilbare doch als aus Theilen bestehend, d. h. als sich räumlich erstreckend sich denken konnte und dass ihm ein ähnlicher Gedanke fruchtbar und neu erschien. So der Verfasser. Ich schliesse meinerseits den Zweifel an, ob es psychologisch möglich sei, ein solches Raumbild zum Gegenstand eines Begriffs zu machen. Die Kennzeichen des Räumlichen können wir ja als etwas Allgemeines, als Product der Abstraction begreifen, aber eine solche Raumkugel des ganzen Weltalls, wie sie Bäumker dem Parmenides zumuthet, können wir als etwas in seiner Art Einziges nur uns vorzustellen suchen. Der Sinn, den Bäumker dem Prädicat „untheilbar" (ἀδιαίρετον) beilegt, ist höchst abstract: es handelt sich hier nicht um die Möglichkeit einer mechanischen Theilung, sondern die Realität des materiellen All's sollte in ihrem Zusammenhang (Continuum) als unantastbar bezeichnet werden. Nun bezweifle ich, ob die Verbindung zwischen einer Einzelvorstellung und solchem abstracten Begriffe psychologisch leicht sei und ob sie insbesondere den griechischen Denker durch irgend eine Fruchtbarkeit und Neuheit anziehen konnte. Die Vorliebe der Denker zu solchen ontologischen Begriffen pflegt eine andere viel natürlichere Erscheinung hervorzurufen, dass nämlich der Werth der Sinneswahrnehmungen und das Dasein der Einzeldinge verneint werden. P. Pawlicki möchte aber das System des Parmenides nicht auf rein ontologische Speculation zurückführen. Das Sein, welchem Parmenides die einzige

Realität zugestanden hat, ist nach der Meinung des Verfassers keine inhaltsleere Abstraction, sondern ist im Gegentheil mit Merkmalen der höchsten Fülle und Unbedürftigkeit behaftet. Kann nun die Einheit des Denkens mit dem gedachten Gegenstande, welche Parmenides in das einzig Seiende setzt, für das entscheidende Merkmal seiner rein geistigen, göttlichen Natur gelten? Der Verfasser hegt diese Ueberzeugung und stützt sie psychologisch mit dem Hinweis auf den warmen und edlen Schwung des Eingangs zur philosophischen Dichtung des Parmenides. Man könne weder für eine trockene Abstraction, noch für ein materielles Wesen im gleichen Grade und in so edler und aufrichtiger Weise sich begeistern. Es muss dem Verfasser zugestanden werden, dass das von Xenophanes eingeleitete Streben nach der Läuterung des Gottesbegriffs ernst und tief genug angelegt war, um sich seinem grossen Schüler mittheilen zu müssen. Es würde unbegreiflich sein, wenn Parmenides an solcher geistigen Erbschaft rütteln wollte oder gar nur gleichgiltig an der Aufforderung, dieselbe zu bereichern, vorbeigegangen wäre. Dennoch erkennt der Verfasser an anderen Orten seines Werkes ausdrücklich an, dass die griechische Philosophie grosser und langer Anstrengungen bedurfte, um zum Begriffe einer rein geistigen Substanz zu gelangen. Das „volle" Sein des Parmenides, glaube ich nicht grundlos zu behaupten, könnte nur dann für rein geistig gelten, wenn die Eleaten schon eine Vorahnung der platonischen Ideenlehre besässen, denn dies ist eben schon der platonische Standpunkt, wenn man annimmt, dass alles in der Körperwelt Vorhandene auf vollere und wahrere Weise (d. h. ohne Materie und Privation) im Reiche der Geister existire. Kurzgefasst unterliegt es für den Verfasser dieses Berichts keinem Zweifel, dass aufrichtig idealistische Stimmung die Schule der Eleaten beseelt, dass sie sich vor Allem eben in jenem Streben nach der vollen und ganzen Wahrheit kundgibt, dass aber diesem halbbewussten Idealismus die nöthigen Haltpunkte und Lebenssäfte bei dem Mangel der erkenntniss-theoretischen Methode und bei dem Verneinen der sinnlichen Einzeldinge unterblieben.

Das System des Empedokles hat überaus günstige Beurtheilung gefunden. Der Verfasser gesteht zu, dass die Mehrzahl der Elemente dieses Systems keine originelle Schöpfung sei, doch biete dasselbe einen neuen architektonischen Plan. Das Verdienst des E. sei doppelt, denn er habe zuerst die psychischen Triebfedern (Hass und Liebe) als constante Ursachen des Geschehens eingeführt und zugleich den Stoff von der Bewegung scharf unterschieden. Vielleicht hat der Verfasser die historische Bedeutung der Theorie der Sinneswahrnehmungen bei Empedokles nicht stark genug betont. Da begegnen wir zum erstenmal einem Versuch der Erklärung, wie sie zu Stande kommen. Das Streben nach einem positiven Erfolg, nach der Feststellung eines Zusammenhangs zwischen dem Sinne und den Dingen sichert diesem Versuch trotz seines

naiven Realismus einen Vorzug vor den früheren unbestimmt skeptischen Aeusserungen eines Heraklit und Parmenides in dieser Frage.

Das System des Anaxagoras bietet dem Verfasser Gelegenheit zur Erörterung mehrerer bisher unentschiedener Fragen, die sich theils auf die nicht aufgeklärten Lücken und Widersprüche in seiner Physik beziehen, theils mit seiner Lehre vom weltordnenden Verstand (νοῦς) zusammenhängen. Die Richtigkeit des Aristotelischen Terminus ‚ὁμοιομέρη' für die Moleküle der aus anscheinend gleichartigen Theilen bestehenden Körper wird bestritten, da Anaxagoras angenommen habe, dass in jedem solchen Molekül die kleinsten Theilchen einer Menge von verschiedenartigen Stoffen enthalten seien. Die schwächste Seite der Physik des Anaxagoras, die sie mit der Empedokleischen theilt, soll darin liegen, dass die beiden Denker weder die Leere, noch das Verdichten und Verdünnen ihrer Elemente für nöthig hielten, um die Möglichkeit der Bewegung der beharrlichen Dinge darzuthun. Es sei auch schwierig zu erklären, wie dieser Punkt zum Ganzen ihrer Weltansicht stimmt. Obwohl aber ihre physikalischen Annahmen in lückenhafter Gestalt zu uns gelangt sein mögen, verräth sich gewiss in jenem Zuge der Mangel an Anschaulichkeit, an ausführlicher Begründung der allgemeinen Voraussetzungen durch die concreten Fälle. Der Verfasser bekämpft weiter die Versuche einiger Erklärer, die den Gedanken des Anaxagoras von der ordnenden Vernunft im pantheistischen Sinne gedeutet haben. Die Behauptung Hegel's, es sei hier mit einem bewusst- und willenlosen Denken zu thun, war zwar nicht schwer zu widerlegen, mehr Berechtigung aber scheinen die Deutungen von Lewes und Grote zu haben. Der erste sieht in der „Vernunft" des Anaxagoras das allgemeine, abstracte Lebensprincip, der letztere glaubte, die rein geistige Natur ihr nicht beilegen zu können: jene göttliche Vernunft sei vielmehr nur der feinste und der reinste von den Stoffen. Der Verfasser gesteht zu, dass Anaxagoras mit seinen Beschreibungen des ‚νοῦς' in bildlicher Sprache und mittelst der Vergleiche Anlass zu jenen Deutungen gegeben habe. Der Unterschied zwischen Seele und Geist, sowie zwischen dem individuellen Princip des Lebens und Denkens und der Vernunft, die das Universum regieren soll, seien in seinem Bewusstsein nicht streng und scharf genug aufgestiegen. Würde aber der Begriff der Vernunft des Anaxagoras nicht wesentlich neu und vom Hylozoismus befreit sein, dann wäre es unerklärlich, warum die mächtigsten und klarsten Geister der folgenden Epoche den Anaxagoras vor Heraklit und Diogenes dem Apolloniaten so rühmlich ausgezeichnet haben. Doch zweifelt der Verfasser daran, dass die Ansicht des Anaxagoras von der ordnenden Vernunft erheblichen Einfluss auf die teleologische Denkrichtung des Sokrates ausgeübt habe.

In der Erkenntnisslehre und Ethik des Demokrit werden die Keime des Widerspruchs und der Zersetzung eingehender Analyse unter-

zogen. Das ganze Wissen soll von aussen passiv durch die Sinne hereingeführt werden und doch muss es über ihr unmittelbares Zeugniss hinausgehen. Dieses Streben nach dem einheitlichen Vernunftbilde der Welt hat im Rahmen des Materialismus keinen Rechtfertigungsgrund, und so endigt derselbe, sobald er den einzelnen Sinneswahrnehmungen Glauben zu schenken aufgehört hat, consequent mit Skepticismus. In der Ethik habe der gepriesene Seelenfriede zum Quietismus, mithin zum Ertödten alles Inhalts der praktischen Philosophie geführt.

Das Urtheil des Verfassers über das Verhältniss der Sophisten zu dem grossen Manne, der die folgende Epoche eröffnet, hängt auf's innigste mit der oben berührten Hochschätzung des persönlichen auf ethischem Bedürfniss beruhenden Ausgangspunktes für die philosophische Weltanschauung zusammen. Hegel wollte die geschichtliche Rolle der Sophisten derjenigen ihres grossen Gegners gleich setzen, weil sie ebenso wie Sokrates eine Kritik der Erkenntniss und der Sitte getrieben haben. In neueren Zeiten hat wiederum Grote eine Ehrenrettung ihres Charakters unternommen. Nach ihm wäre es keine Verschuldung von Seiten der Sophisten, dass sie sich den Verhältnissen anzubequemen suchten und bei dem Unterricht der Beredsamkeit, den sie ertheilten, den praktischen Nutzen ihrer Schüler im Auge gehabt haben. Diese Vertheidigung lässt mithin den theoretischen Werth ihrer Lehren fallen und erkennt mit Stillschweigen an, dass sie keinen neuen positiven Gesichtskreis eröffnet haben, möchte aber ihrem grundsatzlosen Opportunismus mindestens das Verdienst angedeihen lassen, dass sie die Fertigkeit im Reden und Denken verbreitet haben. Da der Verfasser den Lebensquell der Philosophie des Sokrates in seinem persönlichen, unerschütterlichen Glauben an den sittlichen Werth des Wissens erblickt, muss in seinen Augen ein ganzer Abgrund die Sophisten von ihrem Gegner trennen. Der sittliche Rückhalt, der den letzteren von der Kritik des Widersprechenden und Falschen zum begrifflichen Aufbau des Einheitlichen und Wahren hinüberleitete, mangelte Jenen. Ihr theoretischer Nihilismus sei Hand in Hand mit der praktischen Charakterlosigkeit gegangen. „Man kann kein schwereres Verdammungsurtheil fällen", sagt der Verfasser, „als es ihr Fürsprecher gethan hat", indem er nämlich ihre Wirksamkeit in der Art versteht, dass sie als „positive" Erzieher keine Absicht gehabt hätten, das Volk besser oder schlechter zu machen.

Zum Schluss dieses Berichts erübrigt es noch, eine Bemerkung zu machen, damit der Standpunkt von Dr. P. nicht missverstanden werde. Er ist weit davon entfernt, der praktischen Philosophie vor der theoretischen einen ungebührlichen Vorrang einzuräumen. Wenn er im tiefen sittlichen Streben des Sokrates und in seiner kräftigen Persönlichkeit die Triebkraft seiner Geistesarbeit sieht, so entgeht seiner Aufmerksamkeit

nicht die andere Seite seiner Dankrichtung, diejenige, die zu kühner Speculation Antrieb geben sollte. Bei der Besprechung der einseitigen Sokratiker wird gezeigt, wie ihrem Auge die fruchtbaren Ideen des S. entgingen, dass das wahre Wissen an sich werthvoll sei, dass die Welt der ewigen Wahrheiten die eigene wesentliche Vollendung des Geistes bilde, dass das Gute nicht ausserhalb des Wahren liege.

Der zweite Band wird uns den Fortgang von diesen Ueberzeugungen zu den grossartigen Schöpfungen Platon's schildern. Dem Berichterstatter möge die Entschuldigung vergönnt werden, wenn er die möglichen Einwendungen übersehen hat, die ein Fachkenner der im Werke behandelten Epoche machen würde.

Krakau. **Dr. Witold v. Rubczyński.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Philosophische Monatshefte. Von Prof. Dr. P. Natorp. Heidelberg, Weiss. 1891. 27. Bd.

3. u. 4. Heft. P. Natorp, Quantität und Qualität in Begriff, Urtheil und gegenständlicher Erkenntniss. (Schluss.) S. 129. Es wird gehandelt von der „Materie der Erkenntniss im Verhältniss zu quantitativ-qualitativer Synthesis" und von der Quantität und Qualität in der Erkenntniss des Gegenstandes. Anhangsweise setzt sich der Verf. noch mit Kant's Aufstellung der drei Urtheilsacten der Qualität und der entsprechenden Kategorien auseinander. — **Th. Lipps, Zweiter ästhetischer Literaturbericht. S. 161.** Es kommt zur Besprechung Bergmann's Schrift: „Ueber das Schöne". Diesem Autor ist schön, was in der blossen Betrachtung gefällt, mit der Einschränkung, dass dies Wohlgefallen auf dem blossen Wahrgenommenwerden oder auf der Beziehung zum blossen Vorstellungsvermögen beruhen müsse. Genauer wird diese Auffassung bestimmt durch folgende Aeusserungen: Die schöne Farbe eines Dinges erscheint als eine innere Trefflichkeit und Güte des Dinges als „die glückliche Offenbarung des inneren Werthes der Materie". L. findet die Darstellung allgemeinbegrifflich. Dagegen gehen die Prolegomena zur Aesthetik Köstlin's sehr in's Detail ein. Ein ästhetisches Interesse entsteht nach ihm, wenn wir Dinge „ohne jeden weiteren Zweck ansehen oder beschauen oder betrachten". Der ästhetische Genuss ist einerseits Freude an jenem „Schauen" als solchem und er ist andererseits bedingt durch die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit und die davon zu unterscheidende Wohlgefälligkeit oder Missfälligkeit der geschauten Dinge. L. findet das Entscheidende der Köstlin'schen Anschauung in „dem unmittelbaren Werthbewusstsein" in der der Erscheinung unmittelbar sich aufdrängenden „Vollkommenheit". O. Trautmann's Lehre vom Schönen lässt die Einsicht vermissen, dass die ästhetische Wirkung wahrgenommener Gegenstände immer zugleich bedingt ist durch deren psychische Resonanz, d. h. durch die Beschaffenheit der Vorstellungsinhalte, mit denen der Inhalt der Wahrnehmung psychisch in Eins verwoben ist. Nach Biese („Das Metaphysische in der dichterischen Phantasie", „Das Associationsprincip und der Anthropomorphismus in der Aesthetik", „Die Entwickelung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern") beruht die dichterische Production wesentlich auf Versinnlichung

der Aussenwelt und auf Verkörperung der Innenwelt. Das sinnenfälligste Abbild dieses Processes, der lebendigste Ausdruck dieser Metamorphose ist die Metapher. Sie ist, wie die Sprachbildung zeigt, zugleich eine der Grundformen des menschlichen Denkens. Darum muss der Anthropomorphismus zu einem Grundpfeiler der Aesthetik gemacht werden. — Das Lehrbuch der Aesthetik von A. Stöckl wird als ein Mosaik bezeichnet, in welchem der hl. Thomas, einige Stöckl'sche Geistesverwandte und einige populäre Kunsthistoriker und Aesthetiker unserer Tage mit eigenen Ausführungen — das Ganze im Stöckl'schen Geiste — citirt werden! — Th. Alt gibt ein „System der Künste", die er in nachahmende und nichtnachahmende eintheilt. Bei der Nachahmung hat „das Gesetz des Realismus" die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit, die Wahrheit zu bewähren. Andererseits legt er doch auch Werth auf die Entwirklichung.

5. u. 6. Heft. J. Volkelt, Wilh. Wundt's „System der Philosophie". S. 257. Zunächst wird die Erkenntnisstheorie Wundt's besprochen. W. steht entschieden auf transsubjectivem Standpunkte. V. vermisst aber bei ihm eine Rechtfertigung dieses Standpunktes, die er selbst nur im Principe des Widerspruchs findet: wer nur subjective Vorstellungen zugibt, muss Widersinn denken. Als ein wesentliches Merkmal des „Denkens" bezeichnet W den Willenseinfluss, V. umgekehrt die logische Nothwendigkeit. Nach W. ist in der Vorstellung Subject und Object eines. V. hält dies für ein Stück naiven Realismus: es soll damit die Objectivität der Vorstellung gegen den Subjectivismus gerettet werden, insofern es der Vorstellung wesentlich sein soll, „reales Object zu sein". Damit stimmt nun sehr schlecht, dass, weil das Denken in den Vorstellungen Widersprüche entdeckt, es nach und nach alle Elemente der Empfindung in das Subject zurücknimmt („logische Correctur") und sich so eine neue objective Welt begrifflich construirt. Bei der Zurücknahme der Empfindungselemente in das Subject soll nach W. schliesslich nichts mehr übrig bleiben, als Raum und Zeit aus denen sodann die Welt begrifflich construirt wird. Aber die Objectivität der Welt geht doch in Raum und Zeit nicht auf, und W. widerspricht sich, wenn er auch diese Bestimmungen wenigstens in ihrer Anschaulichkeit noch in's Subject zurücknimmt. Demnach wird auch der Unterschied zwischen innerer und äusserer Wahrnehmung unrichtig von W. bestimmt. Der ersteren sollen nicht nur Gefühle und Wollen, sondern auch die Wahrnehmungen nach Stoff und Form zugehören, der letzteren die begrifflich construirte Welt. Aber diese ist ja dann nicht Object der Erfahrung, sondern des denkenden Verstandes. Offenbar gehört ja auch Farbe, Ton, Raum und Zeit nicht der Innenwelt an, sondern ist Gegenstand der äusseren Erfahrung. Damit hängt eine weitere falsche Unterscheidung zusammen: die Begriffe der inneren Erfahrung sollen Allgemeinbegriffe, die der äusseren Einzelbegriffe sein. Dort wird das Einzelne dem Allgemeinen (Geisteswissenschaften) untergeordnet, hier dienen die Allgemeinbegriffe dazu, das Einzelne in seiner specifischen Eigenthümlichkeit zu begreifen: Naturwissenschaften. Daraus, dass die Objecte der Geisteswissenschaften unmittelbar im Bewusstsein gegeben sind, sollen sie keiner logischen Correctur bedürfen, wie die begrifflich construirten äusseren Objecte, darum hält es W. für eine psychologische Fälschung, jene Bewusstseinsthatsachen weiter erklären, sie als Erscheinungen eines weiteren Seins erklären zu wollen. Die Naturwissenschaften sollen des Substanzbegriffes bedürfen, die Geisteswissenschaften ihn ausschliessen: die Seele

ist keine Substanz, sondern das Geschehen selbst. Dagegen bemerkt V., es könne doch nicht verwehrt sein, auch beim geistigen Geschehen eine causale Erklärung zu versuchen, ja die empirische Psychologie müsse vielfach auf zurückliegende z. B. unbewusste Zustände recurriren, ja W. selbst postulire sie z. B. zur Erklärung der Reproduction. Er gelangt schliesslich zu einer transscendenten Seeleneinheit, der inneren Willensthätigkeit oder reinen Apperception. Es gibt also auch für ihn eine „letzte Bedingung aller inneren Erfahrung", die alle Erfahrung überschreitet. Freilich soll letzteres durch die „Vernunft" geschehen, welche nicht wie der Verstand die Erfahrungsthatsachen erklärt, sondern „ergänzt". Aber diese Unterscheidung ist unhaltbar Auch die Vernunft, indem sie sich des Satzes vom hinreichenden Grunde bedient, sucht gleichfalls den Erfahrungsinhalt „widerspruchsfrei zu ordnen". Daneben hat er freilich auch die richtige Fassung der Vernunfterkenntniss, welche den Satz vom hinreichenden Grunde in der Richtung auf die Totalität, die abschliessende Einheit, auf das Unendliche hin anwendet. Hier zeigt sich aber wieder das zu weit gehende Zugeständniss der Wundt'schen Speculation an dem Subjectivismus: die Vernunftideen sollen nur als nothwendige nachgewiesen werden können, ohne dass man für ihre Gegenstände Realität darthun könne. Aber V. meint, man dürfe ihn günstiger interpretiren als er spricht: er will ja doch Metaphysik und keine Lange'sche „Begriffsdichtung". Ein stark und oft betonter Grundsatz W.'s ist es, dass man nicht als selbständige, unterschiedene Wesen, Kräfte fasse, was im Voraus nur durch logische Abstraction getrennt worden ist. Aber es können doch den logischen Abstractionen sehr verschiedene Seiten desselben Gegenstandes entsprechen. Diese Verflüchtigung in's Subjective tritt auch hervor, wo er die Unterscheidung von Vorstellen, Wollen und Fühlen als logische Abstraction bezeichnet. Selbst die Spaltung in Natur und Geist, „die Gegenüberstellung äusserer materieller Objecte und innerer Vorgänge" gehört hierher. — **Knud Ipsen, Die dänische Philosophie des letzten Jahrhunderts. S. 299.** Die dänische Philosophie gewährt den erfreulichen Anblick einer lebenskräftigen Regung, welche die grossen Resultate der Culturvölker, namentlich Deutschlands und Englands, in selbständigem Denken aufnimmt und bearbeitet. Die Metaphysik als allumfassende Weltauffassung ist für sie ein abgethaner Standpunkt, sie folgt den Fussstapfen der Specialwissenschaften. Darin stimmen ihre hauptsächlichsten Vertreter überein; in diesem Geiste wurde die Psychologie von Höffding, Kroman und Lehmann, die Ethik von Höffding und Starcke, die Erkenntnisslehre und Logik von Höffding und Kroman, die Sociologie von Wilkens und Starcke, die Aesthetik von Wilkens bearbeitet. — **C. Schaarschmidt, Die Lebensanschauungen der grossen Denker von R. Eucken. S. 316.** Eucken will aus den Ergebnissen der Forschungen der grössten Philosophen eine Entscheidung in dem grossen Geisterkampfe herbeiführen. Auf der einen Seite bemüht man sich, „wie das Engmenschliche so alles Persönliche aufzugeben und durch die Einordnung unseres Daseins in ein unermessliches All unpersönlichen Seins auf die Höhe des Lebens zu kommen, ein selbstloses Wesen aus der Wahrheit der Dinge zu erreichen"; „auf der andern dagegen stehe das glühende Verlangen, zur allbeherrschenden Einheit einer Weltpersönlichkeit durchzudringen, aus solchem Centralpunkt die ganze Wirklichkeit mit kraftvollem Leben zu erfüllen und damit allererst eine Befreiung

aus dem Bannkreis schattenhafter Begriffe, die Erhebung in ein Reich wahrhaftigen, wesenbefriedigenden Geschehens zu vollziehen.“ Dieser Kampf vollzieht sich in drei grossen Stufen, die erste, hellenische, mit Plato und Aristoteles auf der Höhe, zweitens die christliche, die das ethische, religiöse Ideal der Menschheit entwickelt, drittens die moderne, welche beide im Culturideal der Menschheit vereinigt und in Kant und Leibniz ihren Gipfelpunkt erreicht. Dieses Culturideal ist nach E.: „Das menschliche Dasein soll sich zum geistigen All erweitern und möglichst mit der ganzen Wirklichkeit zusammenfallen, die Herstellung einer ganz unpersönlichen, geistigen Wirklichkeit.“ Nach Sch. ist von einem solchen Streite in der Geschichte der Philosophie nicht viel zu merken, vielmehr stehen alle von ihm vorgeführten typischen Denker auf dem Standpunkte eines persönlichen Gottes. Wir kennen ja auch keine andere geistige Wirklichkeit als persönliche. „Auf der anderen Seite scheint der Verf. aber von dem der Menschheit als solcher innewohnenden Können eine zu hohe Vorstellung zu haben, wenn er glaubt, dass der Mensch berufen sei, das ganze All in sich aufzunehmen oder darzustellen — »möglichst mit der ganzen Wirklichkeit zusammenzufallen«.“ — **E. König, Das Problem der Materie von Abendroth. S. 327.** A. ist Kantianer „von der strengsten Observanz“ und von diesem Standpunkte aus gelangt er allerdings in der vorwürfigen Frage zu einem sehr trostlosen Resultate. „Es entspricht der einseitigen Betonung des negativen Ergebnisses der Kant'schen Erkenntnislehre, wenn A. den Begriff der Materie schliesslich lediglich als einen ‚Reflexionsbegriff‘, als das Correlat zu dem Begriffe der Form betrachtet.“ — **P. Natorp, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton von K. Lasswitz. S. 334.** Der Referent, ein Kantianer, spricht sich sehr lobend über dieses im Kant'schen Geiste geschriebene Werk aus. Die Verurtheilung eines Kritikers im ‚Lit. Centralbl.‘, welcher es dem „orthodoxen Neukantianismus“ zurechnet, nennt er fanatisch.

2] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Von R. Avenarius. Leipzig, Reisland. 1891. 15. Jahrg.

1. Heft. R. Seydel, Der sogenannte naive Realismus. S. 1. Der Verf. sucht nachzuweisen, dass es einen s. g. naiven Realismus gar nicht gibt. Schon auf der untersten Stufe des Bewusstseins glaubt z. B. der Affe, der von einer Laus gestochen wird, nicht nach seiner Wahrnehmung zu suchen und sie zu verzehren, sondern die Laus selbst. Bei den Wahrnehmungen der niederen Sinne z. B. dem Geruche, dem Geschmacke, glaubt doch Niemand, dass Geruch und Geschmack Dinge sind. Aber Eigenschaften der Dinge? „Auch damit aber ist ja insoweit noch Niemand naiver Realist.“ Denn er lässt doch nicht ein Ding am Dinge haften. „Er nimmt nur an, dass dies Ding irgend eine Eigenschaft habe, die wir in jenen Empfindungen erkennen. Hiermit hat er ganz einfach Recht.“ „Nein“, sagt man, „vielmehr meint er, jene objectiven Eigenschaften seien dasselbe, was wir empfinden. Also doch: der Wein schmecke sich selbst?“ Aber das ist ja nicht naiver Realismus, sondern Allbeseelung. „Der naive Realismus meint überhaupt Nichts, — dann ist er überhaupt nicht, oder er meint, die objective Eigenschaft ist irgend etwas am Dinge, das er offen lässt, — dann fehlt ein Unterschied von anderen Standpunkten; oder er hat in der That den dunkeln Gedanken, das Ding sei nur Ursache von Glättegefühl,

Wärmegefühl, Geruch und Geschmack, — dies ist meine eigene Meinung von ihm, aber dies ist nun ganz und gar kein naiver Realismus mehr.“ Aber in den beiden höheren Sinnesgebieten wird sich der naive Realismus geltend machen? Beim Gehör kaum; denn es ist zum mindesten zweifelhaft, ob der Klang nach aussen projicirt wird. Also beim Gesichtssinn? Hier muss er sich allerdings finden, wenn irgendwo. Denn während alle anderen Sinne Zeitliches wahrnehmen, hat der Gesichtssinn Räumliches zum Gegenstande, also etwas Ruhendes, Bleibendes, was leicht für das Ding gehalten werden kann. Aber auch hier denkt sich schon das Kind, ja selbst das Thier noch etwas mehr als ein Gesichtsbild, wenn es ein „Ding“ tractirt. Auch Kinder, denen man auf diesem Gebiete am ehesten den naiven Realismus zumuthen könnte, kommen häufig zu dem Ausrufe: Das sieht nur so aus. Darum schliesst der Verf.: „Es gibt allerdings wahrscheinlich einen frühesten Punkt der Bewusstseinsentwicklung in Thier und Kind, wo einfach nur eine praktische Reaction auf Empfindungszustände stattfindet, ohne Vorhandensein irgend welcher unbewusster oder halbbewusster Ansicht, was diese Zustände seien oder nicht seien. Dies nennt jedoch Niemand naiven Realismus. Aber schon gewisse praktische Reactionsweisen des Thieres machen den Eindruck, als setzten sie eine Unterscheidung des Dinges von der Empfindung voraus. Dass diese Unterscheidung vorliegt, wird immer zweifelloser, je weiter wir die Bewusstseinsscala bis zur eigentlichen Reflexion verfolgen. Niemals werden die Empfindungen der von uns Zeitsinne genannten Sinne, d. h. aller ohne das Gesicht, selbst für Dinge. nicht einmal für dingliche Eigenschaften in wirklicher Gleichsetzung dieser mit dem Empfundenen gehalten. Auch die Sprache kann hier nur momentane Verwirrungen bereiten (wenn sie z. B. den Ton substantivirt). Was als dingliche Eigenschaft dem Empfundenen, das sie uns offenbart, entspreche, wird hier überhaupt gar nicht beurtheilt. Dagegen wird allerdings dauernd die Farbe und Gestalt der taghellen Oberfläche für dingliche Eigenschaft in gewisser Gleichsetzung mit der Empfindung gehalten, und alles Körperliche, auch das Ungesehene, als irgendwie gefärbt vorgestellt, aber doch mit fortwährend aufgeregter Ungewissheit, ob die Gleichheit des gesehenen Bildes mit dem „wirklichen Aussehen“ eine völlige sei. Dies ist der ganze naive Realismus, so weit ihm nachgesagt wird, dass er sinnliche Empfindungen und Vorstellungen objectiv nehme.“ — **S. Hansen, Das Problem der Aussenwelt. S. 33.** In keiner Weise kann behauptet werden, dass wir die Dinge der Aussenwelt selbst wahrnehmen; erscheint uns doch ein und derselbe Gegenstand bald so, bald anders, bald grösser, bald kleiner: in sich ist er aber derselbe geblieben. Aber dennoch sind unsere Wahrnehmungen von objectivem Gepräge: nicht unsere Vorstellungen nehmen wir wahr, sondern durch sie Objecte; ob letztere auch unabhängig von unseren Vorstellungen existiren, ist durch die Objectivität der letzteren nicht ausgemacht. „Die Unterscheidung zwischen unserer objectiven Vorstellung und einem selbständig, d. h. unabhängig von dem Bewusstsein existirenden, entsprechenden Gegenstande ist einfach genug. Wie aber verhält es sich mit der entsprechenden Unterscheidung auf dem subjectiven Gebiete?“ „Indem ich mir mein Ich vorstelle — ich möge dabei an die einzelnen Bewusstseinszustände oder an das ‚Brod‘ denken — so wird das Ich nicht nur ein vorgestelltes Ich. sondern auch ein vorstellendes Ich sein, und wäre

es also auch im ersten Falle — als vorgestelltes — als ‚phänomenal' zu bezeichnen, so wird man dem wirklichen oder ‚transscendenten' Ich doch nicht entschlüpfen können, wie man seinem Schatten nicht entschlüpft — da das vorstellende Ich doch nicht auch als phänomenal zu bezeichnen ist. . . . Es ist folglich unmöglich, mit den modernen Phänomenalisten (Laas, Keibel) bei dem phänomenalen Ich stehen zu bleiben." Die Frage nach der Existenz der Aussenwelt lässt sich nur durch Hypothesen lösen: die realistische ist aber auf das beste verificirbar. „Auf diese Weise haben wir doch wirklich eine Erkenntniss von dem Dinge an sich — wenn auch eine indirecte. Es ist keineswegs ein uns vollständig unbekanntes X, sondern zerfällt hingegen auf die eine oder andere Weise in eine Mehrheit von Gliedern, jedes Glied mit verschiedenen Eigenthümlichkeiten ausgestattet, durch die man sie vollständig wiedererkennen und von einander unterscheiden kann, welche Eigenthümlichkeiten genau allen unseren eigenthümlichen Empfindungen entsprechen, ob sie auch nicht in jeder Hinsicht dem in ihnen gegebenen Inhalte gleich sind. Dass das Ding, abgesehen von unserer Erkenntniss, ein vollständig unbekanntes X ist, versteht sich von selbst — wird ja doch selbst der reichste Mann ein armer Mann, ‚abgesehen' von dem was er besitzt! Dass unsere Erkenntniss relativ ist, von dem Subjecte abhängt, ist wahr; das Ding an sich möglicher Weise — möglicher Weise — etwas Anderes und Mehreres sein könne, als das, wofür wir es erkennen, ist auch wahr; aber dies ist nur eine müssige Speculation. . . Unrichtig ist es auch — wie man sich oft ausdrückt — zu sagen, dass das, womit man im täglichen Leben zu thun habe, nur die Erscheinungen, unsere Vorstellungen seien. Ich verkaufe wirklich nicht meinem Nachbar meine Pferdevorstellung z. B., sondern ich verkaufe ihm die Ursache meiner Pferdevorstellung, das Pferd ‚an sich' — wenn man es will. Die scharfe Unterscheidung zwischen Phänomen und Ding an sich ist unhaltbar. Wenn es ein Ding an sich gibt, so ist das Phänomen bloss eine Seite dieses Dinges, seine Offenbarungsform. Das Ding an sich ist die ‚wirkliche Welt' — im Gegensatz also zu Kant, welcher die Natur als blosses Phänomen und das Ding an sich als eine übernatürliche Welt betrachtet — in der wir leben, von der wir im täglichen Leben sprechen — obgleich wir sie nur durch das Phänomen — unsere Vorstellungen — erkennen." — Diesem mit ungewöhnlicher Klarheit geschriebenen Aufsatze müssen wir in allen Punkten vollauf beipflichten. — **M. Dessoir, Experimentelle Pathopsychologie. (I. Artikel.) S. 59.** Der Verf. berichtet über den Stand eines ganz neuen Zweiges der Psychologie, welcher in Frankreich und England bereits grössere Fortschritte gemacht hat, als in Deutschland. Es ist dies experimentelle Erforschung des Seelenlebens durch ungewöhnliche Zustände, insbesondere hypnotische. Der von ihm gewählte Ausdruck Pathopsychologie will diese nicht als krankhafte, sondern nur als abnorme, ungewöhnliche Erscheinungen bezeichnen. Dabei geht er von dem richtigen Grundsatz aus, dass die dunkelen Punkte der Seelenlehre nicht durch Physiologie aufgeklärt werden können und dürfen, sondern nur durch Psychologie; sonst würde ja die Continuität und Causalität des Seelenlebens unterbrochen, und bliebe unerklärt, warum an einigen Hirnprocessen Bewusstsein haftet, an anderen ihnen ganz gleichen wieder nicht. Es müssen also auch Vorstellungen, welche nach (relativer) Unbewusstheit wieder auftauchen, in psychischer Weise vor-

handen gewesen sein. Den experimentellen Beweis für das relativ Unbewusste liefert die Hypnose, in der sich eine Person mit mir unterhält, zugleich aber mit einer Hand an Jemand schreibt, wovon sie später nichts weiss. Diese Thätigkeit war also nicht im „Oberbewusstsein", wie die Unterhaltung, sondern im „Unterbewusstsein". Die Hypnose macht das Unterbewusstsein frei. Schon im normalen Seelenleben finden sich solche Alterationen des Bewusstseins: nach Ohnmachten tritt gleichfalls eine Art unpersönlichen Bewusstseins, eine passive Automatie ein. — Eine zweite Frage, das Verhältniss der Empfindung zur Bewegung, wird gleichfalls durch die hysterischen und hypnotischen Erscheinungen beleuchtet. Nach der oben gegebenen Unterscheidung zwischen dem Ober- und Unterbewusstsein gibt es vier Fälle: Oberbewusste Empfindung verbindet sich mit oberbewusster Bewegung, oberbewusste Empfindung mit unterbewusster Bewegung, unterbewusste Empfindung mit unterbewusster Bewegung, unterbewusste Empfindung mit oberbewusster Bewegung. Alle diese Fälle sind wirklich, eigentlich ist aber Empfindung und Bewegung gar nicht zu trennen, beide sind zwei nothwendig mit einander verbundene Seiten eines und desselben Actes. Jede Empfindung schliesst Bewegung ein, jede (psychische) Bewegung Empfindung, wobei freilich bald die Empfindung der Bewegung, bald die Bewegung der Empfindung vorausgeht. Man braucht einem Hypnotisirten nur die Vorstellung des erhobenen Armes zu suggeriren, und die Erhebung folgt. Wie bleibt aber da noch Platz für Willkürhandlungen? Denn ein Wille darf zwischen Empfindung und Bewegung nicht eingeschmuggelt werden: Nun, es findet sich nur selten eine isolirte Empfindung in der Seele. Der ganze Vorrath früherer Vorstellungen wirkt mit der gegenwärtigen Empfindung als ein regulirender und verzögernder Apparat auf die Bewegung. „Die Wirksamkeit dieses Apparates nun verleiht den selbstbewussten Bewegungen das Merkmal der Willkür. Der ursprünglich identische Act: Empfindung-Bewegung wird durch die regulirende Thätigkeit der in Bereitschaft liegenden Vorstellungen so verlangsamt, dass er in uns das Gefühl der Wahlfreiheit erweckt und dass in der That die niemals fehlende Entladung sich ohne unsere Kenntniss in minimalen Spannungen vollziehen kann." (!)

2. Heft. B. Kerry, Ueber Anschauung und ihre psychische Bearbeitung. (VIII. Artikel. Schluss. S. 127.) Anknüpfend an einen Gedanken, der von Bolzano besonders scharf betont worden, nämlich an die Unterscheidung von „subjectiver Vorstellung", d. h. Vorstellung in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, womit eine uns allen vertraute, concrete Erscheinung im Gemüthe eines denkenden Wesens gemeint ist, und „objectiver Vorstellung" oder Vorstellung an sich, d. i. ein Etwas, was auch ist, wenn Niemand es vorstellt und das Eines bleibt, wenn Viele es vorstellen, — anknüpfend an diese Unterscheidung behandelt der Verf. den Unterschied zwischen vorgestellten Anzahlen und den Anzahlen selbst. Damit schliesst die ganze Abhandlung, welche eine Logik und Psychologie der Arithmetik geben sollte. „Das grosse und vielfach herrische Ansehen, in dem die Lehrmeinungen des Königsberger Denkers innerhalb der philosophischen Literatur Deutschlands stehen", veranlasste ihn, „vielleicht mehr als der sachliche Nutzen es rechtfertigt, stets seine Ansichten an denjenigen Kant's zu erhärten." — **E. G. Husserl, Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik. S. 168.** Diejenigen Logiker, welche die Regeln

des Syllogismus arithmetisch behandeln, sind meist der Ansicht, dass nur die Betrachtung des Umfanges der Begriffe zu einem schliessenden Calcul führen könne. Sie meinen, es sei dem Logikcalcul wesentlich, ein Classencalcul zu sein. Dazu stimmt schlecht, dass Jevons und Wundt bei dem Aufbau ihrer Algorithmen den Gesichtspunkt des Inhalts vor dem des Umfangs bevorzugen. Der Verf. will nun zu zeigen suchen, „dass sowohl dieser Inhaltscalcul, als auch der alte Umfangscalcul, mit Rücksicht auf die logischen Zwecke, die sie anstreben, völlig überflüssige Umdeutungen, also Umwege beanspruchen . . . mit einem Worte, dass die algebraische Technik unmittelbar als Calcul der Inhaltslogik (d. i. gewöhnlicher inhaltslogischer Folgerungen) angesehen und als solcher von vorneherein aufgebaut werden kann.“ — **M. Dessoir, Experimentelle Pathopsychologie. (II. Artikel. Schluss.) S. 190.** Unter der Voraussetzung zweier Bewusstseinssphären ist es wahrscheinlich, dass sich auch zwei Gedächtnissketten im Normalmenschen bilden. Manche Reihen tauchen bloss im Traum, Rausch, in der Hypnose auf. Man hat Beispiele von fünf verschiedenen Bewusstseinsketten. Schliesslich erörtert Verf. auch das viel umstrittene Problem der Persönlichkeit von pathopsychologischem Standpunkte. Er glaubt, die Persönlichkeit den Thieren nicht ganz absprechen zu können: Sie ist ein Entwickelungszustand, ein Complex mehrerer psychischer Acte. Auf der Grundlage des den Menschen durchströmenden Lebensgefühles „baut sich in langsamer Entwickelung mit Hilfe der Erinnerung ein Gewebe von Vorstellungen, Gefühlen, Trieben als einer durch die Körperausdehnung begrenzten Persönlichkeit auf.“ — **H. Schmidkunz, Der Hypnotismus in der neuesten „Psychologie“. S. 210.** Es wird die Psychologie des Amerikaners W. James besprochen. Der Verf. tadelt unter anderem, dass die Bedeutung der Suggestion, welche eine allgemeine psychische Erscheinung bildet, verkannt wird. „Es ist nichts Nationales, was hier zum Vorschein kommt. Es ist nur der Widerstand des Vorurtheils gegen die unbequeme Entwickelung des Neuen, die Unfähigkeit an grosse Probleme heranzureichen. Allein mögen die Zurückgebliebenen auch noch so feste Reifen um das legen, was zur Entwickelung drängt — es wird die Reifen mit Naturgewalt sprengen, wie seit jeher, wie gefrierendes Wasser die stärksten Gefässe sprengt.“

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1891. V. Bd.

3. Heft. M. Glossner, Apologetische Tendenzen und Richtungen. S. 237. Dieser dritte Artikel weist an der Hand verschiedener Apologeten und Religionsforscher nach, dass Monotheismus die ursprüngliche Form der Religion ist. — **G. Feldner, S. Thomas oder P. Molina? S. 282.** Der Verf. richtet eine Metakritik gegen die Kritik seiner Schrift: „Von der Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit“ in der ‚Innsbrucker Quartalschrift‘. — **Jos. Brockhoff, Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes. S. 332.**

Es werden die vier letzten Beweise des hl. Thomas für die Existenz Gottes dargelegt: 1. Der Beweis aus der letzten wirkenden Ursache; 2. aus dem Begriffe des nothwendigen Seins; 3. aus dem Begriffe des am meisten Seienden; 4. aus der Ordnung und Regierung der Welt. Daran werden noch einige in den Werken des hl. Thomas zerstreut vorkommende Beweismomente angeschlossen, sodann einige Einwürfe widerlegt und einige Fragen über den Atheismus (Möglichkeit Entschuldbarkeit) behandelt.

4. Heft. G. Feldner, Der neueste Commentator des hl. Thomas. S. 385. Ist gegen die Kritik Esser's[1]) über die Schrift des Verf.'s: „Die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen nach der Lehre des hl. Thomas" gerichtet. Hatte Esser eine Abweichung F.'s vom hl. Thomas in mehreren Stücken gefunden, so sucht nun derselbe zu beweisen, dass sein Kritiker in 12 Punkten mit Thomas im Widerspruch stehe. — **Th. Esser, Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung. II. S. 398.** Der Verf. weist noch specieller nach, dass der hl. Thomas nur apologetisch-kritisch die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung gelehrt: die Gründe dagegen sind nicht demonstrativ. Darum stehen viele spätere Philosophen, selbst Sylvius, mit ihm nicht in Widerspruch, wenn sie die Unmöglichkeit als wahrscheinlicher vertheidigen. Verf. zeigt übrigens, dass die dafür vorgebrachten Gründe nichts beweisen. — **C. M. Schneider, Das Lebensprincip und der Materialismus. S. 430.** N. 7. Die Chemie und das Lebensprincip. § 4. Die Quelle des Lebensprincips. N. 8. Möglichsein und Wirklichsein. Bestimmtheit und Unbestimmtheit. N. 9. Standpunkt des Materialismus. N. 10. Verhältniss des Materialismus zum Urstoffe und N. 11 zur Kraft. — **J. Brockhoff, Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes. S. 451.** „Der metaphysische Grundbegriff Gottes" ist nach dem Verf. in der wirklichsten und wirksamsten Weise intellectueller Erkenntniss zu suchen. — **X. Pfeifer, Psychologische Lehren der Scholastik bestätigt und beleuchtet durch Thatsachen der katholisch-religiösen Mystik. S. 468.** Solche Thatsachen sind die strenge Askese, als Herrschaft des Geistes über das Fleisch, die darauf folgende Scheidung der höheren Seelenpotenzen von den niederen in mystischen Zuständen, die intellectuelle Vision und Ekstase. — **E. Kadeřávec, Wie unterscheiden sich die Begriffe von anderen Erkenntnissacten? S. 484.** Es handelt sich um das Verhältniss zur sinnlichen Vorstellung, zur Idee, zum mündlichen Wort und zum Urtheil.

2] La Civiltà cattolica. Ser. XIV. Vol. IX. Roma, A. Befani. 1891.

Sistema fisico di S. Tommaso p. 172, 397. Der Verf. verwahrt sich dagegen, als wolle er in seinen Untersuchungen längst abgethanene Ansichten der alten Physiker aus dem Grabe der Vergessenheit wieder erwecken; andererseits dürfe man aber auch ebensowenig die alte „rationelle Physik" oder Naturphilosophie ohne weiteres mit jenen veralteten Lehrmeinungen verurtheilen. In der Körperlehre der Vorzeit, wie sie im Anschluss an die peripatetische Schule namentlich von Thomas ausgebildet worden, seien zwei Dinge wohl auseinander zu halten: Der Kern, die Substanz des Systems und einzelne, dieselbe nicht

[1]) Philos Jahrb. III. Bd. 4. H.

berührenden, verschiedenen Auffassungen. Die Vermengung dieser doppelten Seite der Frage erkläre grossentheils die unberechtigten Angriffe gegen die scholastische Naturphilosophie — Dieses vorausgeschickt werden dann folgende Punkte ausführlich erörtert: I. Wesen und Natur der körperlichen Substanzen — allgemeiner Ueberblick über das System. II. Ueber den Urstoff, welcher im Anschluss an die klassischen Texte aus Plato's Timäus, Aristoteles' Physik Augustinus' Bekenntnissen und dem Aquinaten selbst definirt wird, mit Gegenüberstellung des Begriffes der Materie im System des Mechanismus und Dynamismus. III. Ueber die substantielle Form. IV. Nach Betrachtung der Constitutive wendet sich Verf. zur ‚Natur', als der Resultante der beiden Componenten. Da die Einheit der Thätigkeit nothwendig eine Einheit des Thätigkeitsprincips verlangt und zwar im Sein selbst, so kann der Naturkörper, die körperliche Einzelnatur, nur eine einzige Substanz, keineswegs aber ein Aggregat von Substanzen sein. Folglich sind die beiden Constitutive im Begriff der Substanz selbst unvollendet. V. Betrachtung des ‚physischen Systems' der Vorzeit in seiner Beziehung zur Schöpfung, wobei die scharfsinnigen Erwägungen des hl. Augustinus zur Erklärung des „nec quid, nec quale, nec quantum" verwandt werden.

Miscellen und Nachrichten.

Das Dulong-Petit'sche Gesetz im Lichte der mechanischen Wärmetheorie. Unter dieser Aufschrift findet sich in der ‚Naturw. Wochenschr.'[1]) eine recht klare Darlegung des Zusammenhangs der mechanischen Wärmetheorie mit dem bekannten Gesetze, dass „bei gleichem Gewichte die Wärmecapacitäten der Elemente, also ihre specifischen Wärmen, sich umgekehrt verhalten, wie ihre specifischen, d. h. ihre Atom- oder Verbindungsgewichte." Der Verf. E. Dreher gibt folgende einfache Erklärung dieses Gesetzes. Als bekannt setzt er voraus, dass das Gesetz nur dann volle Gültigkeit besitzt, wenn der „ideale" Gaszustand erreicht ist, d. h. wenn die Gase durchaus dem Mariotte'schen und Gay-Lussac'schen Gesetze unterworfen sind. „Wir greifen hier der Einfachheit halber als Beispiel den Wasserstoff und den Sauerstoff heraus, von denen der Wasserstoff das Verbindungsgewicht = 1 und die Wärmecapacität = 16 besitzt, während dem Sauerstoff das Verbindungsgewicht = 16 und die Wärmecapacität = 1 zukommt. Nach dem Avogadro'schen Gesetze, welches verlangt, dass in gleichen Volumina (idealer) Gase eine gleiche Anzahl von Molekülen vorhanden ist, enthält dieselbe Gewichtsmenge Wasserstoff 16 Mal so viel Moleküle als Sauerstoff, indem das letztere Gas 16 Mal so schwer ist, als der als Einheit angenommene Wasserstoff. Soll daher jedes Molekül beider Gase gleichen Gewichts um dieselbe Temperaturgrösse vermehrt werden, oder sollen, was dasselbe sagt, beide (ungleiche) Gasvolumina um dieselbe Temperatureinheit erhöht werden, so muss der Wasserstoff, weil er 16 Mal so viele Moleküle als der Sauerstoff besitzt, auch 16 Mal so viel Wärme empfangen. Das Atomgewicht des Wasserstoffs zu dem des Sauerstoffs verhält sich also umgekehrt, wie die specifische Wärme des ersteren Elementes zu der des letzteren."

Die kritische Temperatur bezeichnet bekanntlich denjenigen Punkt der Wärme, bei welchem ein in einer Röhre eingeschlossener Stoff, zum Theil gasförmig, zum Theil flüssig, bisher in scharfer Begrenzung neben einander getrennt, auf einmal die Begrenzung aufgibt. Cagniard-

[1]) Jahrg. 1891. N. 11. S. 111.

Latour, der zuerst den Versuch mit Wasser, Weingeist und flüssigem Aether anstellte, meinte, bei dem Eintreten der kritischeu Temperatur verwandle sich die Flüssigkeit plötzlich in Dampf und erfülle die Trennungsschicht. Anders deuteten die Erscheinung Ramsay und Jamin. Mit steigender Erwärmung nimmt die Dichtigkeit des über der Flüssigkeit lagernden Dampfes zu, die der Flüssigkeit wegen ihrer steigenden Ausdehnung ab. Bei der kritischen Temperatur sind die Dichtigkeiten beider gleich, die Flüssigkeit fängt an, im Gase zu schwimmen, die Begrenzungsfläche verschwindet.

Neuerdings haben aber Cailletet und Collardeau gezeigt, dass beide Auffassungen der kritischen Temperatur unhaltbar sind. Sie fanden, dass auch bei noch stärkerer über die kritische Temperatur hinausgehender Erwärmung die Flüssigkeit als solche fortbesteht und ihre Dichtigkeit grösser bleibt, als die des darüber lagernden Gases. Demnach ist für sie die kritische Temperatur diejenige, bei welcher eine Flüssigkeit und das darüber lagernde Gas in einander in jedem Mischungsverhältnisse löslich sind. Diese Forscher haben Mischungen hergestellt, welche alle möglichen Uebergänge vom gasförmigen in den flüssigen Zustand darstellen. Schon Andrews hatte den Satz aufgestellt: „Der s. g. Gas- und der s. g. Flüssigkeitszustand sind nur weit von einander getrennte Formen eines und desselben Aggregatzustandes und können durch eine Reihe so allmählicher Abstufungen in einander übergeführt werden, dass nirgends eine Continuitätsstörung in diesem Uebergange merkbar ist.“ Auch der Uebergang vom festen zum flüssigen Zustande ist nur ein allmählicher, der durch die verschiedenen Stufen der Zähflüssigkeit dargestellt wird. Man sieht, dass diese Resultate sehr entschieden für die mechanische Naturauffassung sprechen. (Vergl. Jahrb. d. Naturw. von M. Wildermann 1890. S. 24 f.)

Die Young-Helmholtz'sche Hypothese von den drei specifischen optischen Elementen der Netzhaut: der roth-, grün- und violettempfindenden Stäbchen hat durch Holmgren eine schöne directe Bestätigung gefunden. Man konnte bisher diese dreierlei Elementarfasern der Netzhaut darum nicht direct nachweisen, weil die Netzhautbilder zu gross, d. h. immer eine Mehrheit von Netzhautstäbchen reizen, und somit immer eine gemischte Farbenempfindung hervorriefen. Holmgren wusste nun auf folgende Weise hinlänglich kleine Bilder zu erhalten: „Er suchte am Winterhimmel zwei Sterne auf, die nur wenige Grad von einander entfernt und so klein waren, dass man sie eben noch wahrnehmen konnte. Er fixirte dann den einen Stern, und während er dann den andern, excentrisch im Lichtfelde gelegenen Stern mit indirectem Sehen beobachtete, drehte er den Kopf langsam um die Gesichtslinie als Achse. Der indirect gesehene Stern musste dadurch hintereinander die ver-

schiedensten Netzhautelemente (-stäbchen) erregen; es ergab sich, dass der Stern, gleichsam aufblitzend, bald roth, bald bläulich und bald grün erschien. Dasselbe zeigte sich auch, wenn es gelang, einen einzigen Stern so zu beobachten, dass, anstatt ihn zu fixiren, der Blick um den Stern als Mittelpunkt kleine Kreise beschrieb." (Ebendas. S. 36.) — Diese Beobachtung würde, wenn sie sich allgemein bestätigen sollte, der specifischen Energie der Sinne zu mächtiger Stütze dienen.

Die Züchtung der Denkformen. Nachdem Duprel die Bildung der Sternsysteme, Preyer die Entstehung des Lebens, Weismann das Auftreten des Todes, Münsterberg die Entwickelung des „sensorisch-motorischen Apparates" durch die Darwinistische Selection zu erklären versucht, fehlte nur noch die Züchtung der aprioristischen Denkgesetze. Dieses Abenteuer hat nun H. Potonié in der ‚Naturw. Wochenschrift'[1]) bestanden. Er stellt die These auf: „Die sämmtlichen Denkformen sind ebenso entstanden im Kampfe um's Dasein, wie die Formen der organischen Wesen." „Was man aprioristische Anschauungen nennt, sind ererbte, schon von den denkenden Urorganismen nothwendig gebrauchte, uns daher zwar ohne weiteres in der Anlage gegebene, aber dennoch ursprünglich aus der Erfahrung gewonnene. Ohne Erkenntniss von Raum und Zeit z. B. ist eben keine Handlung möglich, daher die Vorstellung von ihnen wohl die älteste, also besonders aprioristisch erscheinende ist."

Und wie beweist man eine solche Ungeheuerlichkeit? Der erste allgemeine Beweis wird der Völkerpsychologie entnommen, indem P. die Ausführungen von Th. Achelis sich zu eigen macht: „Ohne das umfangreiche Material eines Tylor, eines Bastian u. A. anzuführen und zu zergliedern, darf wohl so viel daraus entnommen werden, dass durch die Theorie des Animismus der unanfechtbare Beweis geliefert ist, dass der gesammte Apparat des Apriori aus einer allmähligen, unwillkürlichen und vielfach unbewussten Vergeistigung sinnlicher Erscheinungen hervorgegangen ist."

Also die Neigung der Urmenschen, für unerklärliche Erscheinungen geistige Wesen als Ursachen zu erdichten, hat den übersinnlichen Begriffen den Ursprung gegeben! Sehen denn unsere exacten Forscher nicht ein, dass es unmöglich ist, eine übersinnliche Ursache zu erdichten, wenn man nicht schon unsinnliche Begriffe besitzt, wenn nicht bereits das Causalitätsprincip zur Forderung einer Ursache drängt?

Doch bringt P. speciellere Beweise. Der Darwinistische Gedankengang ist etwa folgender. Wie die Organismen die Fähigkeit besitzen zu variiren, so auch die Denkregungen. Manche der Variationen sind nützlich im Kampfe um's Dasein, die anderen indifferent, noch andere schädlich. Letztere führen den Untergang herbei. Erstere werden häufig

[1]) Jahrg. 1891. N. 15. Ueber die Entstehung der Denkformen.

geübt, werden zu Gewohnheiten und vererben sich. Die indifferenten führen zu keinen festen Gewohnheiten, darum besteht keine Uebereinstimmung in Betreff derselben unter den Menschen. So ist es zur Erhaltung des Lebens von geringer Bedeutung, ob man dem Idealismus oder Realismus huldigt. Darum keine feste Gewohnheit im Denken nach dieser Richtung. Aber von der dringendsten Nothwendigkeit ist es z. B. für das Thier, die Breite eines zu überspringenden Grabens richtig zu schätzen. Darum setzt sich z. B. die Vorstellung, dass die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten die Gerade ist, fest, so dass uns nun solche mathematische Beziehungen a priori gewiss zu sein scheinen. Die Evidenz der mathematischen Axiome kommt also von einer langen phylogenetischen Gewohnheit. Und um die Macht der Denk-Gewohnheit recht schlagend darzuthun, werden die geistreichen Worte Moll's citirt: „Einem jungen Katholiken werden fortwährend die Dogmen vorgetragen und eingepflanzt; später sitzen sie in ihm fest und beeinflussen sein ganzes Handeln."

Allerdings lassen sich die unter den Naturforschern so epidemisch auftretenden Darwinistischen Anschauungen kaum anders, als durch die Macht der Gewohnheit erklären. Der Katholik glaubt, indem sich seine Vernunft auf die wichtigsten Gründe stützt, welche ihm die Göttlichkeit der Offenbarung beweisen: die Darwinisten aber müssen ein vollendetes Opfer ihres Verstandes bringen, wenn sie, den abenteuerlichen Einfällen ihrer Stimmführer durch Dick und Dünn folgend, solchen Unsinn hinunterschlucken. Potonié gibt selbst zu, er werde bloss von Naturforschern verstanden werden, denen „der Darwinismus in Fleisch und Blut übergegangen".

Doch wenn auch die Entstehung der Arten nach ihrer körperlichen Seite darwinistisch erklärt werden könnte, so wäre die hier versuchte Entstehung der Denkgesetze eine Absurdität. Wir fragen: Kommt den Denkgesetzen ausser ihrer subjectiven durch Gewöhnung erzeugten Nothwendigkeit auch eine objective Seins-Nothwendigkeit zu oder nicht? Kommt ihnen keine zu, dann ist die ganze Ausführung P.'s ein Spiel mit subjectiven Formen, die auf objective Berechtigung keinen Anspruch erheben können. Ist aber in den Denkgesetzen eine von unserem Denken unabhängige Nothwendigkeit enthalten, dann kann dieselbe nicht lediglich durch die Gewohnheit erklärt werden. Es ist ja auch sonnenklar, und wir können nicht anders urtheilen, als dass objectiv z. B. zwei Mal zwei vier gibt, dass durch keine entgegengesetzte Gewohnheit dieser Satz für uns falsch werden kann. Nach unserem Darwinisten wäre es leicht möglich, dass der Satz: zwei Mal zwei ist drei, von uns nothwendig gedacht werde. Für Viele wäre es im Kampfe um's Dasein viel wünschenswerther, wenn zwei Mal zwei bloss drei gäbe, dass z. B. für zwei Schoppen nicht das Doppelte, sondern nur einfach oder $1^1/_2$ Mal

bezahlt werde. Wenn sich dieser Gedanke den armen Familien durch mehrere Geschlechter hindurch wiederholte, würde er schliesslich eine aprioristische Nothwendigkeit erlangen.

Entwickelung des Farbensinnes. Es haben Darwinisten (L. Geiger, Gladstone, Magnus) behauptet, frühere Generationen hätten noch nicht alle Farbenempfindungen gehabt, da in den alten Sprachdenkmälern wie in der Sprache mancher wilden Völkerstämme nur für wenige Farben eigene Worte vorhanden sind. Dass dieser Schluss unrichtig ist, ergibt sich schon aus der Thatsache, dass in Kunstdenkmälern, welche noch älter sind, als jene Schriften, z. B. in den ägyptischen Tempeln alle Hauptfarben des Spectrums in Anwendung gekommen sind. Dass es sich hier nur um einen Mangel im sprachlichen Ausdruck, nicht der Wahrnehmung handelt, weist Raehlmann sehr treffend an der Sprache der Esthen nach. Dieselbe gehört, wie die der Finnen und Tschuden, zu der Ural-Altaischen Sprachenfamilie. Nur für roth, gelb und grün haben sie eigene Namen, für andere Farben haben sie deutsche oder russische Bezeichnungen. Genannter Forscher operirte nun eine esthnische Bäuerin am grauen Staar, welche die Farben mit einander verwechselte. Aber bei der genaueren Prüfung ihrer Farben-Empfindungen bezeichnete sie die ihr in spectraler Reihenfolge vorgelegten Farben immer richtig als „Blut“, „Wachs“, „Gras“ und „Himmel“. Andere Benennungen hatte sie nie gebraucht, „aber sie reichten hin“, erklärt Raehlmann, „mich zu überzeugen, dass die Patientin über einen guten Farbensinn verfügte.[1])

[1]) Zeitschr. für Psych. und Phys. der Sinnesorg. 1891. S. 68 f.

W. Wundt's System der Philosophie.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

(Schluss.)

V. Das ontologische Problem

befasst sich mit den letzten Gründen allen Seins, des geistigen und materiellen, und fasst somit das kosmologische und psychologische Problem zusammen, sie in einer letzten Einheit verknüpfend: Willenseinheiten sind die letzten Elemente der ganzen Welt, der geistigen wie der materiellen. Da ich befürchte, die Gedanken Wundt's nicht recht aufzufassen und darzustellen, wenn ich sie nicht mit seinen eignen Worten gebe, jedenfalls bei dem Leser leicht in den Verdacht kommen könnte, ich entstellte seine speculativen Ausführungen, so gebe ich, was mir den Kern derselben zu bilden scheint, dieselben wörtlich.

„Die einzige uns unmittelbar gegebene Thätigkeit ist und bleibt unser Wollen. Sollen wir daher nicht absolut imaginäre Thätigkeitsformen annehmen, die sich in unserm Denken doch immer wieder in ein Wollen umsetzen müssten, so müssen wir unser eigenes Erleiden überall auf ein fremdes Wollen und demnach jenes Wechselverhältniss von Thun und Leiden, das jeder vorstellenden Thätigkeit zu Grunde liegt, auf eine Wechselwirkung verschiedener Willen zurückführen, wobei die Wirkung jedes Willens für sich reines Wollen, durch die Wechselbestimmung aber zum wirklichen oder vorstellenden Wollen wird.

„Das empirische Verhältniss der individuellen Willen zu einander und zu den Gesammtwillen, die aus ihnen sich bilden, bestätigt diese Annahmen. . . Denn es erweist sich dabei überall die Vorstellung als das Medium, durch welches die Willen in Wechselwirkung zu einander treten, so dass insbesondere nur vermittelst der

Gemeinschaft der Vorstellungen eine Gemeinschaft des Wollens entstehen kann. Hierin verräth sich deutlich, dass das eigenste Sein des einzelnen Subjects das Wollen ist, und dass die Vorstellung erst aus der Verbindung der wollenden Subjecte oder aus dem Conflicte der verschiedenen Willenseinheiten ihren Ursprung nimmt, worauf sie dann zugleich das Mittel wird, welches höhere Willenseinheiten entstehen lässt. Nachdem nun aber das Vorstellungsobject selbst auf die Thätigkeit anderer wollenden Subjecte zurückgeführt ist, verlangt offenbar das ontologische Problem die Weiterführung jenes psychologischen Fortschrittes in dem Sinne, dass die objective Welt in die Reihe der dort gewonnenen Willensentwickelungen sich einfügt. Dies kann nur geschehen, wenn wir alle Realität als eine unendliche Totalität individueller Willenseinheiten denken, denen eine Stufenfolge von Wechselbeziehungen ursprünglich zukommt, durch welches jedes Einzelwollen zu vorstellendem Wollen wird, aus welchem letzteren dann wieder eine Zusammenfassung vieler Willenseinheiten zu höheren Willensformen hervorgeht, so dass die Wechselwirkung der Willenseinheiten zugleich das Entwickelungsprincip des Willens selbst ist.

„In dieser Annahme sind zwei Voraussetzungen gemacht, die eine weitere Ableitung nicht zulassen: nach der ersten beruht alle selbständige Realität auf der Willenseinheit; nach der zweiten ist die Vorstellung gleichzeitig Beziehungsform der realen Willenseinheiten und Entwickelungsform höherer realen Willenseinheiten aus einfacheren. Die erste dieser Voraussetzungen ist das Ergebniss des individuellen, die zweite des universellen psychologischen Regressus; zugleich gründet sich dieselbe auf die Nöthigung, das concrete vorstellende Wollen in ein Thun und Leiden, also in eigenes und fremdes Thun nebst einer zwischen beiden bestehenden Wechselbeziehung zu zerlegen, worauf dann weiterhin das fremde Thun nur in der nämlichen Form denkbar wird, in welcher das eigene gegeben ist. Die Thatsache jedoch, dass jene Wechselbeziehung die Form des Vorstellens besitzt, kann selbstverständlich ebensowenig weiter abgeleitet werden, wie es möglich ist, die Existenz des Wollens anders darzuthun, als indem man sein Dasein im eigenen Bewusstsein aufzeigt. . . .

„Auf diesem vorläufigen Standpunkte ist demnach die Welt sowohl Wille wie Vorstellung, Wille freilich nicht im Sinne einer ungeschiedenen Urkraft, sondern in der Form einer Stufenfolge von Willenseinheiten, welche eben darum, weil sie

absolut individuell gesetzt werden müssen, nothwendig auch als eine Vielheit anzunehmen sind, da aus einem einzigen individuellen Wollen nie zu einem concreten Wollen, also zur vorstellenden Thätigkeit hinüberzukommen wäre. . . .

„Da wir nun unmöglich annehmen können, dass die Objecte überhaupt kein eigenes Sein haben, und ein anderes eigenes Sein als unser Wille nirgends gegeben ist, da insbesondere die Vorstellung und der aus ihr entwickelte Begriff stets objectivirt, also auf ein fremdes Sein bezogen werden, so wird hier unweigerlich eine Ergänzung des kosmologischen durch den psychologischen Regressus gefordert: das eigene Sein der Dinge . . . ist dem unsrigen gleichartig; es ist Wollen. Da aber das Wollen für sich allein wiederum inhaltsleer sein würde, so ist von vornherein gefordert, dass dieses Wollen zugleich immer ein inhaltlich bestimmtes, also vorstellendes Wollen sei. Die Frage jedoch, woher der Vorstellungsinhalt des Wollens stamme, ist durch die vorige Antwort von selbst erledigt: da das eigene Sein der Objecte Wollen ist, so kann die Vorstellung nur aus der Wechselbeziehung der Einzelwillen hervorgehen. . . .

„Auf dem so gewonnenen Standpunkte ist nunmehr die Welt die Gesammtheit der Willensthätigkeiten, die durch ihre Wechselbestimmung, die vorstellende Thätigkeit in eine Entwickelungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Umfangs sich ordnen. . . .

„So ist die Substanz der volle Gegensatz zum thätigen Willen: dieser ein unablässiges Werden und Geschehen, jene ein immerwährendes Beharren. . . Wie der Wille das absolut thätige, so ist die beharrende Substanz ihrem eigenen Begriffe nach das absolut unthätige Princip. Doch da in diesen durch allmähliche Sonderung der Begriffe entstandenen Gegensätzen das thätige Princip das frühere ist, insofern zwar der Begriff der Substanz aus unserer denkenden Bearbeitung der Vorstellungsobjecte, niemals aber unser Denken aus dem Begriffe der Substanz abgeleitet werden kann, so sind jene Willenseinheiten, auf welche der ontologische Regressus zurückführt, nicht thätige Substanzen, sondern substanzerzeugende Thätigkeiten."

Dass Herbart durch Wechselbeziehungen beharrender Realen das ganze geistige Leben mit seinem unendlich reichen Inhalte ableiten will, erklärt Wundt mit Recht für eine Ungeheuerlichkeit: aber mir scheint es Kinderspiel gegen das, was uns Wundt selbst

zumuthet: Inhaltsleere Willen ohne einen Wollenden und ohne ein Gewolltes erzeugen durch ihre Wechselbeziehungen den unendlichen Reichthum der Vorstellungen und selbst die wirklichen Substanzen. Heraklit und Schopenhauer reichen sich hier freundschaftlich die Hände.

Ein Wille, dem nicht die Vorstellung des Gewollten vorleuchtet, ist ein Widerspruch in sich; eine Willensthätigkeit ohne Subject, das will, ist undenkbar. Wundt glaubt, die Substanz in der materiellen Welt noch als Hilfsbegriff beibehalten zu sollen, weil allerdings Bewegung ohne ein Bewegtes ein Unding ist: aber ebenso unsinnig ist ein Wollen ohne ein wollendes Subject. Wohl liesse sich eine Substanz denken, die ganz thätiges Wollen wäre, aber eine solche muss ein ganz anderes Wollen besitzen, als das unserige, das beschränkt und veränderlich ist: nur der unendliche Wille ist substantieller Wille. Es besteht also durchaus kein absoluter Gegensatz zwischen der Substanz und dem thätigen Wollen. Dass durch Vorstellungen Wille erzeugt werde, liesse sich wohl denken: aber wie durch Wechselwirkung von Willen eine Vorstellung werden soll, ist unbegreiflich. Wenn es Wundt eine unableitbare Thatsache nennt, so ist dieses ebenso berechtigt, als aus jener Wechselwirkung Feuer oder Elektricität hervorgehen zu lassen und dies eine unableitbare Thatsache zu nennen. Das Wollen soll darum alleinige Thätigkeit sein, weil beim Vorstellen mit dem Thun sich ein Leiden verbindet. Aber dieses Leiden von dem einwirkenden Objecte findet sich ja auch beim Willen: nur das können wir wollen, was als erkanntes Gut unsere Willen anregt. Und gar auf deterministischem Standpunkte, den Wundt vertritt, kann von einer reinen Thätigkeit des Willens keine Rede sein; er wird gerade so bestimmt von den Motiven, wie der Verstand von dem Wahren.

Wie kommen denn überhaupt die Einzelwillen, wenn sie die letzten Elemente und Gründe der Wirklichkeit darstellen, in Wechselbeziehung zu einander? Sind sie etwa so zahlreich, dass sie auf einander stossen müssen? Aber es ist ja einleuchtend, dass unendlich mehr existiren können, als wir empirisch nachweisen oder vermuthen können. Wenn mehr Menschen existirten, würden auch mehr Willen existiren. Also ist nur ein verschwindender Bruchtheil wirklich. Wie kommen sie also dazu, wenn kein höherer Wille sie einigt, auf einander zu wirken? Was wollen sie von der Wechselwirkung? Entweder wollen sie etwas damit erreichen, und dann

haben sie schon die Vorstellung des Zweckes, sie wird nicht erst durch die Wechselwirkung; oder sie treten nicht mit Absicht in die Wechselwirkung, dann ist diese und der ganze Weltprocess Spiel des reinsten Zufalls.

Die uns bekannten Willenseinheiten mit ihren gegebenen Wechselwirkungen berechtigen in keiner Weise, immer höhere Verbindungen von Willen und schliesslich eine unendliche Totalität von Einzelwillen zu postuliren. Denn die Einheit unseres individuellen Wollens beruht nicht auf Wechselwirkung, sondern gründet in der Einheit unseres Ich. Die höheren Einheiten in der Familie, im Staate, in der Menschheit werden durch gegenseitige Verständigung, Hilfeleistung, ebenso wie durch Wechselwirkung der Willen bedingt: die Einheit der Vorstellungen geht der Wechselwirkung der Willen voraus, wird also nicht von dieser erzeugt. Die Einheit der Willen wird zugleich um so geringer, als die Vereinigung grösser wird; also hat der Fortgang von gegebenen Willenseinheiten zu immer höheren bis in's Unendliche keine reale Grundlage. Dieselbe fehlt aber auch schon darum, weil wir nur auf den Flügeln der Phantasie von den bekannten Willensvereinigungen zu höheren gelangen können. Erst ganz imaginär werden sie, wenn sie, wie Wundt thut, mit dem sittlichen Fortschritt der Menschheit in Verbindung gesetzt werden. Wenn die höchste Willenseinheit mit der Annäherung an das als unendlich gedachte sittliche Ideal erreicht wird, dann ist dieselbe ebenso ein Unding, wie letzteres. Ob die Menschheit in sittlicher Beziehung fortschreitet, ist, um das mindeste zu sagen, sehr zweifelhaft: mit demselben Rechte behauptet der Pessimismus das Gegentheil; aber dass der Fortschritt in's Unendliche ginge, kann doch von einem vernünftigen Menschen, der das Leben einigermassen kennt, nicht im Ernste behauptet werden. Man braucht nur einen Blick auf den Wirrwarr und die Selbstzersetzung der Philosophie, die doch im geistigen und also nach Wundt auch im sittlichen Leben der Menschheit den ersten Platz einnehmen muss, zu werfen, um sich zu überzeugen, dass wir eher einem geistigen Schiffbruch entgegentreiben, als einen Fortschritt in's Unendliche erwarten können.

Bekannt ist übrigens, dass mit der Entwickelung des geistigen Lebens die Willenseinheit nicht zunimmt, sondern vielmehr eine sich steigernde Individualisirung der Charaktere und Differenzirung der Einzelwillen gegenüber der indifferenten Gleichartigkeit der Individuen bei Naturvölkern herbeiführt. Der allgemeine Servilismus unserer

fortgeschrittenen Zeit und die immer mehr um sich greifende Anbetung des Erfolgs durch physische Gewalt nach Abschüttelung der göttlichen und gottgesetzten Auctorität weist keineswegs auf eine Willenseinheit hin, die mit unaufhaltsamen Schritten einer schliesslichen Einheit unendlich vieler Willen im sittlichen Ideal zueilte.

Aber ein reales unendliches Ideal ergibt sich aus den von Wundt gefundenen Resultaten. Wir haben nach ihm als letzte Elemente und Principien der Welt Willen anzusehen. Wie wir schon bemerkten, sind dieselben nicht in unendlicher Menge vorhanden und sie können es nicht sein, weil sie die Substanzen schaffen. Die in der Welt vorhandenen Substanzen sind aber gewiss nicht so viele, als sein könnten. Will man also nicht willkürlich annehmen, dass einige Willen beim Substanzschaffen sich nicht betheiligt haben, so sind auch nicht so viele Willen, als sein könnten. Dann muss aber ein Grund vorhanden sein, warum bloss diese wenigen gegenüber allen möglichen existiren. Soll nicht der absolute Zufall Grund dieser endlichen Zahl sein, so muss eine höhere Ursache diese Zahl bemessen haben. Diese Ursache muss aber selbst Wille sein, weil es ja nach Wundt nichts als Willen gibt. Jedenfalls hat sie die bestimmte Zahl der Willen ausgewählt, hat also sogar freien Willen. Und da sie zwischen Existenz und Nichtexistenz der Willen entschied, hat sie durch schöpferische Thätigkeit die Willen hervorgebracht; sie ist also ein allmächtiger Wille, welcher natürlich nicht ohne Einsicht sein kann. Wir hätten also den persönlichen Gott mit mathematischer Evidenz aus den Wundt'schen Prämissen erschlossen; man sieht leicht, dass unser Schluss auch unabhängig von den Wundt'schen Voraussetzungen seine Geltung behält.

Die Wundt'sche Behauptung also, von dem letzten Weltgrunde liesse sich absolut nichts aussagen, ist durchaus irrig; dies ergibt sich noch insbesondere daraus, dass die Ursache nicht unvollkommener sein kann, als die Wirkung. Willen können also nur von einem Willen, jedenfalls nicht von einem unpersönlichen Wesen, das als solches unendlich unter seinen Schöpfungen stände, hervorgebracht werden. Man kann einigermassen sagen: Er ist nicht Materie und ist nicht Geist, sondern steht über beiden; aber es ist doch einleuchtend, dass er dem Geiste näher stehen muss, als der Materie. Denn gerade wegen seiner Erhabenheit über alles uns Bekannte dürfen wir ihm ganz sicher keine positiven Mängel beilegen. Es wäre aber

ein grosser Mangel, wenn er mit der Materie die Leblosigkeit, Unvernünftigkeit, Bewusstlosigkeit irgendwie theilte.

Von dem Absoluten lässt sich allerdings gar nichts aussagen, wenn man darunter das allgemeinste, unbestimmte Sein versteht; denn dieses ist eben nichts anderes, als Sein. Der Weltgrund kann aber offenbar nicht in diesem gedachten Sein gesucht werden, sondern in einem realen Absoluten. Dieses Absolute ist auch das Sein schlechthin, nichts anderes als Sein: in ihm ist kein Nichtsein, es ist die Fülle des Seins. Auch von diesem Wesen kann man sagen, und sagen es manche christliche Philosophen, es sei ohne Namen, es sei nichts von alledem, was wir vom Sein kennen; sie fügen aber hinzu, dass es über alle Namen, über alles Sein ist. Wir können in Wahrheit sagen: es ist nicht Geist, nicht Person, nicht denkend, nicht wollend. Wir müssen aber hinzufügen, dass es in seinem unendlichen über Alles erhabenen, ganz einfachen Wesen Alles hat und Alles kann, was irgendwie als Vollkommenheit gedacht werden kann. Es ist ganz Denken, ganz Wollen u. s. w. und allen denkbaren Vollkommenheiten gleichwerthig.

VI. Die Gottesbeweise.

Doch müssen wir uns die Kritik, welche W. an den herkömmlichen Gottesbeweisen übt, etwas näher ansehen. „Es ist wohl begreiflich, dass man immer und immer wieder den Versuch gemacht hat, auch hier wenigstens einen directen Fortschritt von gegebenen Thatsachen der Erfahrung aus aufzufinden. Für die naive Glaubensstufe leistete dies die Offenbarungsidee in ihren ursprünglichen Gestaltungen. Durch unmittelbare Kundgebungen oder durch directes Eingreifen in den Naturlauf und in das menschliche Schicksal sollte sich die Gottheit offenbaren. An die Stelle dieser primitiven Vorstellungsweise, welche die Unendlichkeit der Gottesidee aufhebt, um die Gottheit selbst als ein endliches oder höchstens als ein bloss relativ unendliches Wesen an dem empirischen Zusammenhang des Geschehens theilnehmen zu lassen, setzte dann die wissenschaftliche Theologie Versuche eines Regressus in's Transscendente, der sich zugleich in die täuschende Form eines Beweises verhüllte, was er in Wirklichkeit doch nicht war."

Wir acceptiren bereitwillig die Thatsache, dass das Menschengeschlecht immer von der Beschaffenheit der Welt und ihrer Er-

scheinungen auf einen transscendenten Gott geschlossen hat. Wir werden aber in einer Frage von so eminenter Wichtigkeit uns vernünftiger auf die Seite der ganzen Menschheit stellen, als uns durch die unbewiesenen Behauptungen eines Philosophen beirren lassen, dessen System hundert, ja tausend andere mit demselben Anspruch auf alleinige Wissenschaftlichkeit entgegenstehen. Und dies umsomehr, als auch die bescheidenste Bildung die handgreiflichen Missverständnisse einsehen kann, in denen er befangen ist.

Erstens wird die Offenbarung nicht bloss von der naiven Glaubensstufe festgehalten, sondern sie wird von der wissenschaftlichsten Kritik als Thatsache wie kaum ein anderes Factum der Geschichte nachgewiesen. Zweitens kann nur die gröbste Entstellung in dem Eingreifen Gottes in den Naturlauf oder in das Leben des Menschen eine Verendlichung der Gottheit erblicken. Gerade dadurch, dass der Schöpfer über dem Naturlaufe steht, kann er denselben beeinflussen, ja unter Umständen ganz aufheben. Drittens hat nicht erst die wissenschaftliche Theologie von der Welt auf den Schöpfer geschlossen, sondern dieser Schluss ist so alt wie die Menschheit und ihre religiöse Ueberzeugung, wenn auch nicht bei allen Völkern und zu allen Zeiten die Schlussfolgerung zur Erkenntniss des einen lebendigen Gottes führte.

Doch hören wir weiter, was W. gegen die einzelnen Beweise vorzubringen weiss.

„So ist der kosmologische Gottesbeweis ein innerhalb der empirischen Naturcausalität beginnender und bei dem jenseits aller Erfahrung liegenden Anfangspunkt derselben endigender Regressus. Aber da dieser, wenn in ihm kein gewaltsamer Sprung gemacht wird, nirgends aus der Naturcausalität hinausführen kann, so ist nicht abzusehen, wie er zur Gottesidee führen soll, es sei denn, dass man unter Gott irgend einen Bewegungszustand der Materie verstehen wollte."

Allerdings führt uns der Regressus über den empirischen Naturlauf hinaus, nicht durch einen gewaltsamen Sprung, sondern mit zwingender Denknothwendigkeit. Im Naturlaufe wird jeder Process durch vorausgehende Zustände und die in ihnen gegebenen Ursachen bestimmt. Aber es ist sonnenklar, dass nicht alle Stadien des Processes von einem anderen Stadium bestimmt werden können. Da aber auch nichts Ursache seiner selbst sein kann, so müssen wir auf Ursachen oder auf eine Ursache kommen, die nicht von andern gesetzt sind. Es kann nicht Alles von einem Andern sein, sondern min-

destens Eines muss durch sich, also unverursacht, nothwendig sein. Damit haben wir einen, wenn man will gewaltsamen, aber durchaus nothwendigen Schritt über den empirischen Naturlauf hinaus gethan.

Nur wenn man die fixe Idee des Kriticismus, dass das Causalitätsgesetz keine absolute allgemeine Geltung habe, sondern nur ein Regulativ für die Erfahrung sei, kann man der Nothwendigkeit jenes Schlussverfahrens sich entziehen. Und doch hat Wundt die Kant'sche Unterscheidung der empirischen Welt und des Dinges an sich einer scharfen Kritik unterzogen. Wie er darum den Schluss von der empirischen Wirklichkeit auf einen unerfahrbaren Urheber abweisen kann, ist nicht einzusehen.

„Wenig anders verhält es sich mit dem teleologischen Beweis, nur dass er jenen sprungweisen Uebergang zu einer disparaten Ursache schon innerhalb der Erfahrung glaubt thun zu können, indem er allgemein zu zweckmässigen Wirkungen eine zwecksetzende Vernunft und also zu der zweckmässigen Einrichtung der Natur eine weltordnende Intelligenz hinzudenkt. Auch hier ist aber nicht abzusehen, warum diese zwecksetzende Intelligenz mit der Gottesidee identisch sein soll, da es durchaus nicht erforderlich ist, die von dem religiösen Glauben der letzteren beigelegten Eigenschaften auch der letzteren zuzuschreiben, überhaupt aber jede Nöthigung fehlt, jene Intelligenz als eine Einheit oder gar als eine unendliche Totalität zu denken. Wenn die Betrachtung der organischen Natur es wahrscheinlich macht, dass die Zweckmässigkeit der Organisation aus einem zwecksetzenden Willen hervorgegangen ist, so liegt doch gar kein Grund vor, diesen zwecksetzenden Willen ausserhalb der Organismen selbst anzunehmen, da uns die Erfahrung die Willenshandlungen der Thiere thatsächlich als wichtige ursächliche Factoren zweckmässiger Anpassungen der Organe kennen lehrt. Muss man also auch dem teleologischen Beweis zugeben, dass die Lebenserscheinungen ohne die Voraussetzung der Wirksamkeit geistiger Kräfte in der Natur nicht zu erklären wären, so werden wir doch nirgends veranlasst, diese Kräfte auf ein über der Natur stehendes Wesen zurückzuführen."

Ob die Intelligenz, welche die Welt geordnet, als unendlich, als eine zu fassen ist, kommt erst an zweiter Stelle in Betracht: von der Lösung dieser Frage hängt die Kraft des teleologischen Beweises nicht ab; es genügt, dass durch denselben die Existenz eines über alle menschliche Weisheit und Macht erhabenen intelligenten Wesens

nachgewiesen wird, wie sie der unermesslichen Complicirtheit der Weltordnung und ihrer Ausdehnung entspricht. Dass übrigens nur eine weltordnende Intelligenz angenommen werden darf, kann von Niemanden, der auf wissenschaftliche Erklärung nach den Forderungen des Causalitätsprincips Anspruch macht, in Abrede gestellt oder auch nur bezweifelt werden. Denn gerade die Einheit der Weltordnung tritt durch die Forschung immer deutlicher, immer überwältigender zu Tage. Da nun die Ursachen nicht beliebig erdichtet, sondern den zu erklärenden Erscheinungen entsprechend gefasst werden müssen, so wäre die Annahme mehrerer Weltordner die unwissenschaftlichste Dichtung. Es reicht aber für den religiösen Glauben zunächst hin, Gott als eine über alle bekannte Einsicht und Macht erhabene Intelligenz erkannt zu haben. Warum machen denn die Gottesleugner so fieberhafte Anstrengungen, den Schluss von der Ordnung der Welt auf einen weisen Urheber als unhaltbar darzustellen?

Dass die Intelligenz, welche die Zweckmässigkeit der Organisation erklären soll, in den Thieren selbst sich finde, ist eine so ungeheuerliche Behauptung, dass sie einer Discussion gar nicht zugänglich ist. Von wem rührt denn die Zweckmässigkeit im Makrokosmos, von wem in der Organisation der Pflanzen her? Die Organismen, insbesondere die thierischen, können einige Variationen innerhalb ihres Species erfahren, aber gegen alle Erfahrung ist es, dass sie über ihre Species hinaus sich vervollkommnen. Jedenfalls ist es die handgreiflichste Ungereimtheit, dass die gesammte Zweckmässigkeit der organischen Welt, den Menschen eingerechnet, durch Zufall, sei es auf einmal, sei es nach und nach, entstehen konnte. Dies müsste aber angenommen werden, wenn eine höhere Intelligenz, welche den Entwickelungsprocess leitete, ausgeschlossen wird. Dass so viele Forscher durch die Darwinistische Zufallstheorie die Entstehung der Zweckmässigkeit für möglich erachten, ist mir ein psychologisches Räthsel. Dieser allgemeine Aberglaube ist noch weit unbegreiflicher, als der Hexenwahn, welcher in früheren Jahrhunderten ganze Völker beherrschte.

Sollte Jemanden die Triftigkeit der theistischen Gottesbeweise manches zu wünschen übrig lassen, der prüfe einmal etwas näher die Aufstellungen, welche den Gottesglauben ersetzen sollen. Zerstören lässt sich leichter als aufbauen. Es reicht ein leichter Hauch hin, um ein Gebäude umzuwerfen, das durch keine Spur von

nöthigender Evidenz zusammengehalten wird. Was bringt also Wundt für Beweise für seinen Gott?

„Der Weltgrund kann nicht völlig losgelöst von dem Weltinhalte gedacht werden. (Aber wo es sich um die Bestimmung der Persönlichkeit und Unendlichkeit Gottes handelte, sollte der Weltgrund absolut unbestimmbar sein.) Er kann diesem als Princip aller Weltentwickelung gegenüber gestellt, aber er kann niemals als ein dieser Entwickelung selbst Aeusserliches angenommen werden. (Allerdings, wenn man durch Erschleichung bereits voraussetzt, es könne keinen überweltlichen Gott geben.) Wie vielmehr überall der Grund in der Folge nur dadurch wirksam ist, dass er selbst in sie eingeht, so ist auch die Gottesidee nur durchführbar, wenn Gott als Weltwille, die Weltentwickelung als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht wird. Das ist die Wahrheit des Lessing'schen Wortes, man könne sich wohl Gott ausserhalb der Welt, nimmermehr aber die Welt ausserhalb Gottes denken. (Auch der theistische Gott ist in der innigsten Weise der Welt gegenwärtig und die Welt in ihm.) Damit geht die Gottesidee über in die Idee eines höchsten Weltwillens, an welchem die Einzelwillen theilnehmen, und neben dem ihnen doch eine eigene, selbständige Wirkungssphäre zukommt, ähnlich wie sie eine solche neben den beschränkten empirischen Formen des Gesammtwillens besitzen. Hiermit findet zugleich jener Fortschritt von den einfachsten zu den umfassendsten Willenseinheiten, der innerhalb der psychologischen Entwickelung nur ein relatives Ende nehmen konnte, seinen endgiltigen Abschluss."

Ich muss gestehen dass mir diese Ausführungen ganz nebelhaft und unfassbar vorkommen; trotz vielfachem Lesen und Nachdenken und Vergleichen verschiedener Stellen, ist es mir rein unmöglich, etwas bei diesem Weltwillen zu denken. Bald scheint er schon zu existiren, er soll ja der Weltgrund sein, bald soll er erst am Ende einer unvollziehbaren Entwickelung der Sittlichkeit als Einheitswille verwirklicht werden. Wer ist denn der Träger dieses Weltwillens? Die Menschen? Nun die können sich das beruhigende Zeugniss geben, dass sie die Weltentwickelung nicht verschuldet haben. Es ist höchst bemerkenswerth, dass Männer, welche durch nüchterne Wissenschaftlichkeit in ihrem Fache sich in hohem Grade auszeichnen, sich in eine unfassbare Mystik und abenteuerliche Phantastik verlieren, wenn sie in religiöse und metaphysische Fragen sich einlassen.

VII. Die Teleologie.

Um die von W. gegen den teleologischen Gottesbeweis erhobenen Bedenken recht zu verstehen, müssen wir seine Anschauungen über die organische Zweckmässigkeit etwas genauer kennen lernen. Es ist ein gegenwärtig allgemein verbreiteter Wahn, Darwin habe den Zweck aus der Natur verbannt; wahr ist allerdings, dass die Darwinisten zu jedem ‚sacrificio dell intelletto' bereit sind, um, wie Dubois Reymond ausgeplaudert hat, dem verhassten „Supernaturalismus" nicht anheim zu fallen. Wundt ist nicht der Mann, der seinen Verstand so leichten Kauf's auf Gnade und Ungnade ergibt. Er steht zwar auch auf descendenztheoretischem Standpunkte, aber die Zufälle, welche der Darwinismus als Zweckmässigkeit schaffende Mächte so freigebig in's Feld führt, sind ihm doch zu bunt, und er macht einen verzweifelten Versuch, solchen Ungereimtheiten zu entrinnen. Ob es ihm gelungen? Der Leser möge urtheilen.

Wir haben ja in den Organismen selbst zwecksetzende Kräfte, den Willen der Thiere, welche sich mehr und mehr durch Anpassung vervollkommnen oder differenziren. Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke, welches im geistigen Leben so wirksam ist, spielt auch hier schon eine Rolle. Die Thiere erreichen durch ihre Thätigkeit immer mehr, als sie erstreben. Um nur das Eine zu nennen: sie erlangen durch Uebung grössere Fertigkeit, die gar nicht beabsichtigt war. Darin liegt nun wieder ein neues Entwickelungsprincip: die Mechanisirung der Thätigkeit. Durch Uebung werden die Thätigkeiten spontan ohne Ueberlegung ausgeführt, und die Ueberlegung kann sich wieder anderen Zielen zuwenden. Aber fragt man, wie ist denn die Zweckmässigkeit der nicht dem Willen unterstehenden Functionen der Verdauung, der Fortpflanzung, entstanden? Wie haben sich die Pflanzen, die doch keinen Willen haben, entwickelt? Die Antwort ist sehr einfach: Die vegetativen Processe sind nicht vor den thierischen entstanden, wie man irriger Weise glaubt, sondern nach ihnen und durch sie: sie sind mechanisirte Willensfunctionen, was sich schon daraus abnehmen lässt, dass die niederen Pflanzen die Functionen der Thiere, nicht die Thiere die der niederen Pflanzen zeigen. So Wundt. Was ist daran wahr?

Die Heterogonie der Zwecke ist selbst im geistigen Leben eine leere Erfindung, noch mehr aber in der organischen Entwickelung. Denn regelmässig erreicht der Wille den Zweck, den er sich vor-

steckt; tritt eine Ausnahme von diesem Gesetze ein, so ist es gewöhnlich ein Verfehlen des Zweckes, ein Zurückbleiben hinter der beabsichtigten Wirkung. In sehr vereinzelten „Glücksfällen" wird mehr erreicht, als erstrebt wurde, wie wenn eine rein zufällige Erfindung gemacht wird. Eigentlich haben wir auch in diesen Fällen kein unerstrebtes Plus. Die vereinigten Anstrengungen der Zeitgenossen und der früheren Denker, auf deren Schulter der Erfinder steht, seine eigenen langjährigen, wenn auch einem andern Ziele zugewandten Arbeiten und endlich der innere Zusammenhang der Wahrheit und der geistigen Processe hat die scheinbar zufällige Entdeckung ganz nothwendig herbeigeführt. Alles dieses fällt aber bei den Bemühungen der niedersten Thiere nach Fortschritt weg: und so kann kaum einmal ein günstiger Fall im Sinne einer Heterogonie der Zwecke vorkommen. Wir können ja auch die Thiere hinlänglich beobachten, um die von Wundt geschilderte Entwickelung sofort als ein Phantasiestück zu erkennen. In Jahrtausenden hat es noch kein Thier zu irgend welcher Vervollkommnung durch Willensanstrengung gebracht: ihr Wille ist fortwährend genau auf dieselben Ziele gerichtet. Selbst die Menschen, auch die gelehrten Biologen und Physiologen vermögen nicht einmal den Blinddarm-Wurm-Fortsatz durch alle ihre Künste, Wissenschaft und Willensanstrengungen wegzuzüchten: und die Infusorien haben sich durch ihr redliches Streben und günstiges Ueberholen der Zwecke zu Elephanten und Menschen entwickelt!

Eine unbeabsichtigte Wirkung der Thätigkeit ist allerdings die Fertigkeit; was aber Fertigkeiten leisten können, wissen wir recht wohl: sie machen die Thätigkeit vollkommener, sicherer, das Organ selbst stärker in seinen Leistungen. Aber dabei bleibt es auch; weder ein neues Glied, noch eine Thätigkeit, wenigstens keine solche, die über die Species hinausführte, wird auf diesem Wege je erzielt. Wenn nun gar auf diese Weise das gesammte niedere Leben der Thiere und das ganze Leben der Pflanzen sich gebildet haben sollen, so werden selbst die Darwinisten eines Kopfschüttelns sich nicht erwehren können. Höchstens liesse sich durch Mechanisirung der willkürlichen Leistungen das Leben der niedrigsten Pflanzen, die also einmal Thiere gewesen wären, erklären: aber wie sind die höheren Pflanzenformen entstanden? Und warum haben die Thiere, deren Willen so rastlos vorwärts strebt, auf einmal in den Pflanzen ihren Trieb eingestellt? Die Entwickelung der ganzen Pflanzenwelt aus den niedrigsten Formen bleibt also unerklärt, oder es bleiben für sie

nur die Darwinistischen Entwickelungsfactoren, die auch Wundt für durchaus unzureichend erachtet.

Am wenigsten Schwierigkeiten macht Wundt das schwierigste Problem der organischen Entwickelung: die Fortpflanzung.

„Die Entwickelungsgeschichte des Einzelwesens ist bekanntlich (?) eine abgekürzte Wiederholung der Lebensgeschichte der Art.“ Und doch muss ein rabiater Darwinist wie Häckel eingestehen, dass das Individuum sehr lückenhaft, ja fehlerhaft die Stammesgeschichte wiederhole. Und woher ein solcher Zusammenhang zwischen Ontogenese und Phylogenese, wenn der Zufall oder der Wille der Thiere die Entwickelung leitet? Ein sehr hervorragender Anhänger der Descendenzlehre, H. Spitzer, leugnet dieses s. g. biogenetische Grundgesetz Häckel's ganz und gar. Ist dasselbe also so schlechthin „bekannt“, dass man eine allgemeine Weltanschauung darauf gründen kann? Doch hören wir weiter.

„Es fordert allein die erste Entstehung der organischen Zweckmässigkeit die Voraussetzung einer sie anregenden zwecksetzenden Willenskraft. Die Wiedererneuerung der so entstandenen zweckmässigen Bildungen lässt sich aber im wesentlichen aus den nämlichen Eigenschaften der materiellen Substrate des organischen Lebens begreifen, welche uns die Mechanisirung der Willenseinflüsse während des individuellen Lebens verständlich machten. Die letztere können wir nur aus der Annahme ableiten, dass die Bewegungsvorgänge, die in den complexen organischen Verbindungen vor sich gehen, bleibende Veränderungen zurücklassen, durch welche sich die nämlichen Vorgänge unter der Einwirkung bestimmter physischer Lebensreize erneuern. Nur eine Fortführung dieser durch die einfachsten Uebungseinflüsse nahe gelegten Annahme ist die weitere, dass durch die Summe der eine Artgeschichte zusammensetzenden Vorgänge auf die durch Keimspaltung entstandenen Einzelindividuen eine substantielle Aenderung übertragen werde, vermöge deren alle die Bewegungsvorgänge, aus denen die vorausgegangene Artentwickelung besteht, an dem abgetrennten Keim sich wiederholen. Ihre einfachsten Vorbilder haben so die Zeugungs- und Entwickelungsvorgänge an jenen chemischen Spaltungsprocessen, bei welchen die Spaltungsproducte Affinitäten entwickeln, durch die sie sich selbst wieder zu den complexen Verbindungen ergänzen, aus deren Spaltung sie entstanden waren. Denkt man sich diese Vorgänge vervielfältigt und in Reihen aufeinander folgender Processe auseinander gelegt,

so kann die einmalige Spaltung eines complexen chemischen Moleküls eine Reihe regelmässig auf einander folgender Zerlegungs- und Verbindungsvorgänge einleiten, welche in ihrer periodischen Folge einen Entwicklungsprocess bilden. In diesem Sinne kann daher gesagt werden, dass nur die Entstehung der Artformen ein psychophysisches Problem ist, dass dagegen die auf der Stabilisirung und Wiederholung der Artentwickelung beruhende individuelle Entwickelungsgeschichte auf eine Aufgabe der chemischen Dynamik zurückführt."

So einfach lösen sich die Probleme des Lebens, welche von jeher für die schwierigsten Räthsel menschlicher Forschung gegolten haben, und denen auch unsere fortgeschrittenste Wissenschaft, nach Eingeständniss aller besonnenen Fachmänner, rathlos gegenüber steht! Ich muss es dem Leser überlassen, zu beurtheilen, ob in diesen Ausführungen auch nur der Ansatz zu einem überzeugenden Beweise für die Behauptung gegeben ist, „der Begriff der Zweckursache habe seine alte metaphysische Rolle ausgespielt", man könne die Zweckmässigkeit der Organismen auch auf andere Weise erklären, als es der teleologische Gottesbeweis thue.

VIII. Die religiösen Ideen.

In Bezug auf die religiösen Ideen fällt der Philosophie nur die Aufgabe zu, ihr die Nothwendigkeit und die Bedingungen ihrer Entstehung aufzuzeigen: der Religion einen Inhalt zu geben vermag nach Wundt bloss der Glaube. Einen Beweis für das Dasein Gottes gibt es nicht: wir können nur einen unendlichen, ganz unbestimmbaren Weltgrund postuliren.

„Da die letzte Folge, die wir zu aller Mannigfaltigkeit geistiger Entwickelung postuliren, eine Einheitsidee ist, nämlich jenes sittliche Menschheitsideal, welches der vollendeten geistigen Einheit der Menschheit entspricht, so kann der Grund zu dieser letzten Folge ebenfalls nur als ein einheitlicher gedacht werden. Wir gelangen so zu einer letzten ontologischen Einheitsidee, über die schlechthin nur dies ausgesagt werden kann, dass sie als der letzte Grund des sittlichen Menschheitsideals und damit als der letzte Grund alles Seins und Werdens überhaupt gedacht wird, insofern wir in diesem vom Gesichtspunkte des Ideals aus das Mittel zu ihm als dem zu erreichenden Zwecke erblicken. . . Diese Unbestimmbarkeit der Idee des letzten Weltgrundes hat aber, abgesehen von

der allgemeinen Bedingung, dass auch bei ihr eine absolute Unendlichkeit postulirt wird, wo unserem Denken nur eine relative erreichbar ist, noch eine andere Ursache. Abweichend von allen andern Vernunftideen ist dieselbe nämlich nicht durch einen directen Regressus von der Erfahrung aus erhalten worden, sondern nur infolge der allgemeinen Forderung, dass zu dem im Fortschritt der geistigen Entwickelungen sich vorbereitenden idealen Enderfolg ein dem letzteren vollständig adäquater Grund hinzugedacht werde. Deshalb kann nun aber auch der Inhalt dieser Idee nicht einmal nach Analogie irgend welcher Erfahrungsthatsachen gedacht werden. Vielmehr bleibt jener letzte Weltgrund schlechthin unbekannt. Durch keinen empirischen Regressus vorbereitet, kann nur dies von ihm ausgesagt werden, dass er Weltgrund ist, dass er insbesondere als der zureichende Grund zu dem als seine Folge vorgestellten sittlichen Menschheitsideal betrachtet wird."

Wenn unsere Erkenntniss vom Weltgrund nur darauf geht, dass er ist, ohne irgend welche nähere Bestimmung seiner Beschaffenheit, dann braucht es doch nicht so gewundener und umständlicher Deductionen, um zu ihr zu gelangen. Denn dass das Geschehen in der Welt und vor allem auch die sittliche Ordnung einen Grund haben muss, ist ohne weiteres einleuchtend. Auch dass er unendlich sein müsse, kann von jedem Punkte der existirenden Welt aus erwiesen werden, und bedarf es nicht jenes in's Unendliche fortgehenden Entwickelungsprocesses des geistigen Lebens der Menschheit. Denn jedes, auch das geringste Geschehen in der Welt, auch das unvollkommenste Wesen, führt mit absoluter Nothwendigkeit auf ein Wesen, das nicht verursacht durch sich selbst existirt. Ein Wesen aber, dem der Grad der Vollkommenheit nicht von aussen bestimmt wird, muss unendlich vollkommen sein; denn jeder endliche bestimmte Grad wäre ein absoluter Zufall ohne allen hinreichenden Grund.

Hingegen kann man von der endlosen Entwickelung des Geisteslebens auf dem Wundt'schen Wege nicht zu einem absoluten Weltgrunde gelangen. Denn erstens, welche Nothwendigkeit besteht, dass diese Entwickelung auf einen absoluten Weltzweck hinziele? sie könnte ja in's Unbegrenzte ziellos fortgehen. Nur wenn ein absoluter Geist der Welt einen Zweck gesetzt hat, geht jene Entwickelung nicht ziellos weiter. Damit ist aber der Weltgrund und der Weltzweck als persönlicher Gott charakterisirt. Zweitens ist die Unterlage Wundt's für die Ableitung eines absoluten Weltgrundes

und Weltzweckes im günstigsten Falle äusserst problematisch. Denn es gehört ein starker Glaube dazu, stärker als der christliche, welcher nach Wundt den vollständig leeren Gottesbegriff der Vernunft auszufüllen hat, um aus dem bisherigen Verlauf der Geistescultur, insbesondere der Sittlichkeit, die Unendlichkeit des Endergebnisses desselben oder besser des Zieles, auf das sie hinzielt, erschliessen zu können. Ich will kein besonderes Gewicht darauf legen, dass der Pessimismus zu der entgegengesetzten Anschauung gekommen ist: ich halte den Pessimismus für einseitig, den Optimismus aber nicht minder. Auf manchen Gebieten findet ja ein Fortschritt statt: in den inductiven Wissenschaften, in der Technik, zum Theil auch in sittlichen Anschauungen. Aber neben diesem Fortschritt im Guten geht ein Fortschritt im Bösen Hand in Hand. Die Heerde der Cultur sind zugleich die Mittelpunkte rohester Unsittlichkeit, jammervollsten Elendes. Und dieser Gegensatz wird im Fortgang der Entwickelung nicht abgeschwächt, sondern gestaltet sich immer schroffer. Eine solche wesentlich gegensätzliche Entwickelung, die in Wahrheit eine Scheidung genannt werden muss, kann schlechterdings sich nicht einem absoluten Endziele nähern.

Aber betrachten wir auch nur die positive Seite der Entwickelung. Der Fortschritt der Technik, der bedeutendste unserer Cultur, hat seine Grenzen in der Beschränktheit der materiellen Mittel. Unsere Maschinen werden meistens durch Hitze getrieben, aber das Brennmaterial ist ein begrenztes, und die einmal verbrauchte Wärme kann nicht wieder vollständig arbeitsleistend gemacht werden. Unter den Wissenschaften nimmt den ersten Platz die Philosophie ein; diese schreitet aber in der Zersetzung, in dem immer sich mehrenden Wirrwarr der Meinungen fort. Gegen die Riesendenker der Vorzeit erscheinen unsere modernen Philosophen wie ein speculativ impotentes Pygmäengeschlecht. Wenn man sieht, dass die absurdesten Behauptungen immer ungenirter aufgestellt und eine Zeit lang als höchste Wissenschaft angestaunt werden, kann man sich des Gedankens nicht entschlagen, das eigentliche Ziel der philosophischen Entwickelung sei die Entfaltung aller nur möglichen Formen und Combinationen des Irrthums. Allerdings weist die bisherige Entwickelung darauf hin, dass selbst dann ein Stillstand nicht zu erwarten wäre, sondern der Kreislauf der Verirrungen sich periodisch und unperiodisch wiederholen wird.

Die Sitten sind allerdings milder geworden; aber Weichherzigkeit, die damit Hand in Hand geht, ist eher ein Hinderniss echter Sittlichkeit. Wer nicht ganz von den Schattenseiten unserer sittlichen Zustände abzusehen sich gewöhnt hat, wird niemals sich einfallen lassen, unsere Sittlichkeit weise auf einen unendlichen Endzustand hin. Ich für meinen Theil würde eher von jedem andern Punkte der wirklichen Welt aus auf den Gedanken des Unendlichen geführt werden, als durch den unbegrenzten Fortschritt der Geistesbildung. Es ist also ein arges Missverständniss, wenn Wundt glaubt, seine Welterklärung habe der theistischen gegenüber den wissenschaftlichen Vorzug, dass sie an das Gegebene, es weiter führend, anschliesse, während wir einen unvermittelten Sprung vom Wirklichen auf das Transscendente machten.

Gerade unsere Welterklärung hält sich auf's strengste an das Gegebene und gelangt von ihm aus in folgerichtiger unabweislicher Deduction zu einem unendlich vollkommenen persönlichen Geiste. Die Beschaffenheit der Weltdinge zeigt evident, dass sie den letzten Grund ihres Seins nicht in sich haben können. Sie verlangen also eine überweltliche Ursache. Nun darf aber die Ursache nicht unvollkommener angenommen werden, als die Wirkung, sondern alle wahre und lautere Vollkommenheit der Wirkung muss sich in der obersten Ursache wiederfinden, freilich in der Weise, wie es mit ihrer Absolutheit verträglich ist. Sie muss also vor allem denkend und wollend sein; denn sonst könnte sie nicht Grund denkender und wollender Wesen sein; sie wäre unvollkommener als der Mensch, der doch durch sie die Fähigkeit zu diesen Thätigkeiten hat. Oder liegt im Denken und Wollen eine Unvollkommenheit, die mit der Unendlichkeit des Absoluten unvereinbar wäre? Ist der absolute Weltgrund nicht geistig, dann ist er materiell; denn zwischen beiden Bestimmungen gibt es kein Mittel; ist er nicht Person, dann ist er Sache: Ist es nun wohl des Absoluten würdiger, dasselbe als Sache, denn als Geist zu fassen? Wundt nennt diese Fassung „anthropocentrisch", aber Jedermann sieht, dass eine so ungeheuer wichtige Frage nicht durch Schlagwörter, sondern durch klare Begriffe und evidente Beweise entschieden werden muss. Nun liegt aber offenbar eine Begriffsverwirrung vor, wenn man behauptet, die Fassung des Weltgrundes als persönlichen Geistes stelle den Menschen in den Mittelpunkt des Weltalls. Unsere Fassung ist vielmehr durchaus theocentrisch, Gott ist Alles in Allem, unendlich erhaben über die

Welt und ihre vollkommensten Gebilde. Denn wenn wir auch nach Analogie unseres Geistes den unendlichen Weltgrund denken, wissen wir doch recht wohl, dass unser Denken und Wollen nur eine schwache Aehnlichkeit mit dem seinigen hat, andererseits können wir ihn doch nicht unvollkommener als den Menschen denken, wir können ihn nicht zur Materie degradiren. Denn wenn er nicht Geist ist, muss er Materie sein, weil zwischen beiden kein Drittes möglich ist; wenn er nicht denkt und will, fehlt ihm die beste Vollkommenheit, die wir kennen, er ist ein bewusstseinsloses, lebloses, unbestimmbares Urding. Ist denn der hylocentrische Standpunkt wissenschaftlicher, als der anthropocentrische, der hylomorphistische besser, als der anthropomorphistische?

Aber selbst Wundt's Gottesbeweis, wenn er etwas beweist, beweist einen geistigen Weltgrund. Dass der Weltgrund den absoluten Weltzweck durch die Geistesentwickelung der Menschheit nur erstreben kann, wenn er ein geistiges Wesen ist, wurde bereits bemerkt. Dazu kommt, dass der absolute Weltgrund und Weltzweck als (imaginärer) Abschluss der ohne Ende weiter gehenden Geistescultur und Sittlichkeit postulirt wird. Abschluss und Vollendung einer geistigen Entwickelung kann doch nur wieder ein geistiger Zustand: vollkommenes Erkennen und Wollen, sein. Dieser Zustand kann aber doch nicht in der Luft schweben, sondern setzt einen Träger, ein denkendes und wollendes Wesen, also in unserem Falle einen Geist voraus. Oder soll die Menschheit auch Träger jenes Endzustandes sein? Wenn ich Wundt recht verstehe, behauptet er dies wirklich; aber einer Widerlegung bedarf eine solche Behauptung nicht. Er führt dieselbe genauer dahin aus, dass die Menschheit immer mehr einem einigen Gesammtwillen zustrebe, der am Ende der Entwickelung die vollendetste Einigkeit aufweise. Selbst für das gegenwärtige Stadium der Entwickelung soll nach seiner Ansicht der Gesammtwille in Vergangenheit und Gegenwart keine geringere Einheit darbieten, als der Wille des Individuums!

Der Leser wird wohl mit mir den Eindruck gewonnen haben, dass Wundt merkwürdig spröde ist, den Transscensus von der gegebenen Wirklichkeit auf einen persönlichen Gott und eine unsterbliche Seele zu vollziehen, dagegen die gewagtesten Sprünge nicht scheut, um in ein selbsterfundenes Jenseits zu gelangen.

Beleuchtung einer philosophischen Kritik der optischen Wellentheorie.

Von P. A. Linsmeier S. J. in Mariaschein (Böhmen).

Die Wellentheorie des Lichtes ist die angesehenste Hypothese, welche die Physiker haben. „Sie trägt", wie Stokes sagt, „den Stempel der Wahrheit in so hohem Grade, dass jeder, der ebenso gut mit den Erscheinungen wie mit der Theorie vertraut ist, die unerschütterliche Ueberzeugung gewinnt, dass sie in der That der Natur angemessen ist".[1]) E. Ketteler behauptet, dass sie „keinerlei wesentliche Lücke mehr aufweist." [2]) H. v. Helmholtz urtheilt, dass sie „sehr vollständig von allen Erscheinungen Rechenschaft gibt." [3])

Diese Aussprüche von drei berühmten Physikern, welche selbst die Forschung auf optischem Gebiete gefördert haben, geben die allgemeine Ansicht der Physiker wieder und es wäre leicht, die Zahl derartiger Aeusserungen noch zu vermehren; diese drei genügen jedoch, um entsprechend hervorzuheben, dass die Undulationshypothese von den Fachmännern hochgeschätzt wird. Dr. Schneid unterzieht dieselbe in seiner Naturphilosophie[4]) einer scharfen Kritik, er erhebt daselbst Vorwürfe gegen sie, welche zwar theilweise berechtigt sind, jedoch weit über das berechtigte Mass hinausgehen, so dass dadurch schiefe Urtheile erzeugt und befestigt werden können. Es dürfte daher von Nutzen sein, diese Kritik Satz für Satz mit Anmerkungen zu versehen, um verschiedene Aeusserungen in das richtige Licht zu stellen. Da der Angriff in einem philosophischen Handbuch enthalten ist, so wird es nicht befremden, dass die Abwehr desselben in einer philosophischen Zeitschrift erfolgt.

---

[1]) Das Licht, zwölf Vorlesungen von George Gabriel Stokes, übersetzt von Dr. Otto Dziobek Leipzig. Barth. 1888. S. 55 f.

[2]) Theoretische Optik. Braunschweig. Vieweg. 1885. S. 452.

[3]) Handbuch der physiologischen Optik. 2. Aufl. Hamburg und Leipzig, Leop. Voss. 1886. S. 48.

[4]) Naturphilosophie von Dr. Mathias Schneid. Paderborn. Schöningh. 1890. S. 74 f.

1. Man kann nichts dagegen einwenden, wenn gleich anfangs im allgemeinen bemerkt wird, dass die Lichttheorie „nicht frei von Schwierigkeiten ist“. Das stellen auch die Physiker nicht in Abrede, das anerkennen sie vielmehr selbst dadurch, dass sie dieselbe noch immer Hypothese nennen; denn wäre alle und jede Schwierigkeit beseitigt, dann würde man sie als eine These ausgeben, geradeso wie es mit der ehemaligen Coppernicanischen Hypothese geschieht.

Es muss jedoch hier zugleich auch hervorgehoben werden, dass diese entgegenstehenden Schwierigkeiten früher und auch noch am Anfange unseres Jahrhunderts viel zahlreicher und gewichtiger waren, dass aber im Laufe der Zeit viele aus ihnen behoben, andere in ihrem Gewichte verringert wurden, dass überhaupt die Entwicklung dieser Theorie stetig voranschritt wie ein natürliches Wachsen, ohne alle Verkünstelung und ohne wesentliche Beeinträchtigung der anfänglichen Einfachheit. Näheres hierüber kann in jeder grösseren Geschichte der Physik [1]) nachgesehen werden. Der Rückblick in die Entwicklungsgeschichte der optischen Wellentheorie, der Vergleich dieser Entwicklungsgeschichte mit jener der Coppernicanischen Hypothese einerseits und der Ptolomäischen sowie der Emissionshypothese andererseits, dann die Umschau über das bereits Erreichte, das alles erfüllt die Physiker mit der berechtigten Hoffnung, dass auch die noch übrig gebliebenen Schwierigkeiten ihre Erledigung finden werden.

2. „Durch schwingende Aetheratome bleiben gerade die Hauptfragen über das Licht und seine Erscheinungen unbeantwortet“. (S. 74.) Behauptung gegen Behauptung. Die Hauptfragen oder die wichtigsten Erscheinungsgruppen, welche die optische Wellentheorie zu erklären hat, sind: geradlinige Fortpflanzung, Reflexion, Brechung, Interferenz, Beugung, Polarisation, Doppelbrechung, Farbenzerstreuung und Absorption des Lichtes; diese aber werden, wie jedes grössere Lehrbuch der Physik und jedes Handbuch der theoretischen Optik zeigt, befriedigend erklärt.

3. „Vor allem“, so fährt die Kritik fort, „müssen wir wieder eine Sinnestäuschung in den Kauf nehmen. Das, was wir als ruhende, gefärbte oder leuchtende Fläche sehen, soll eine undulirende Be-

[1]) Es bestehen zwei solche neuere Werke in deutscher Sprache: Die Geschichte der Physik von Aug. Heller (Stuttgart, Enke) und jene von Ferd. Rosenberger (Braunschweig, Vieweg). Die erste reicht bis gegen die Mitte unseres Jahrhunderts, die zweite geht bis in die 80er Jahre.

wegung sein. An die Stelle dessen, was wir sehen, tritt wieder etwas, was wir nicht sehen.“ (S. 74.)

Argumente, welche aus den sogenannten Sinnestäuschungen abgeleitet werden, machen seit Annahme des Coppernicanischen Weltsystems nicht mehr den Eindruck wie vordem. Ganz ähnlich könnte man ja auch sagen und hat man gesagt: „Mit der Doppelbewegung der Erde müssen wir eine Sinnestäuschung in den Kauf nehmen; die Sonne, welche wir in steter Bewegung sehen, soll in Ruhe sein, die Erde hingegen, an der wir keine Spur einer Bewegung wahrnehmen, soll sich unausgesetzt bewegen; an die Stelle dessen, was wir sehen, tritt etwas, was wir nicht sehen.“

Darauf wird man erwidern, dass in dieser astronomischen Frage der unmittelbare Sinneseindruck durch Verstandesschlüsse und durch Berücksichtigung weiterer Erfahrungsthatsachen erst richtig gedeutet werden müsse. — Gut, aber mit der optischen Frage verhält es sich ebenso. Die Physiker geben ihre fragliche Erklärung nicht infolge dessen, weil sie die Sinne vernachlässigen, sondern im Gegentheil infolge davon, dass sie zahlreiche und mannigfache Erfahrungen zu Rathe gezogen haben, wie die Lehrbücher zeigen, während ihr Kritiker beim ersten Sinneseindrucke stehen bleibt, wie die Anticoppernicaner auch gethan haben.

Nebenher könnte noch bemerkt werden, dass das Argument von den Sinnestäuschungen hier schon von vornherein ausgeschlossen ist. Molekeln und Atome können ja nicht wahrgenommen werden, folglich auch ihre Einzelbewegungen nicht. Das Auge kann diese infra-mikroskopischen Dinge überhaupt gar nicht sehen, folglich kann es darüber auch nicht getäuscht werden. Für jene, welche mit Dr. Schneid dafür halten, dass die Molekeln mit dem Mikroskop wahrnehmbar sind [1]), mag diese Bemerkung werthlos sein; die Physiker aber und die Chemiker wissen nichts davon, dass die Molekeln durch das Mikroskop wahrgenommen werden können, und so ist die vorgebrachte Bemerkung zur Abwehr des gemachten Vorwurfes vollauf berechtigt.

4. „Dann sagt uns diese Theorie nicht, woher denn die Bewegung des Aethers kommt, welche Kraft ihn in Bewegung setzt,

[1]) „Diese kleinsten, wenigstens durch das Mikroskop noch wahrnehmbaren Theile nennt die Naturwissenschaft ‚Molecula‘ . . . So sind die kleinsten wahrnehmbaren Theile des Wasserstoffs und Sauerstoffs die constituirenden Moleküle des Wassers.“ So S. 26 der in Rede stehenden Naturphilosophie.

da er an sich träg ist.“ (S. 74.) — Bezüglich der Schallfortpflanzung könnte man ebenso fragen: Woher kommt denn die Bewegung der Luft (oder irgend welch' andern Schallmittels), welche Kraft setzt sie in Bewegung, da sie an sich träge ist? Die Bewegung der Luft kommt bekanntlich von der Bewegung des Schallerregers (der Saite, der Stimmgabel, der Glocke u. s. w.); ganz ebenso wird die Bewegung des Aethers von der Bewegung verursacht, welche sich im leuchtenden Körper vorfindet.

Uebrigens muss diese Frage ja auch der philosophische Gegner der Undulationstheorie beantworten; er vertritt die Lehre des hl. Thomas und diese stellt er S. 227 also hin: „Das Licht wird nach ihm (St. Thomas) verursacht durch die Bewegung und zwar eine, wie uns scheint, undulirende Bewegung.“ Als Träger der Lichtbewegung wird auch dort der Aether angenommen, freilich ein stetiger. Aber ist nicht auch der stetige Aether träge? Woher kommt also seine Bewegung?

5. Weiter heisst es: „Und wiederum vermag dieselbe nicht zu erklären, was die Ursache der verschiedenen Dichtigkeit des Aethers ist, wodurch die verschiedene Intensivität der Farben begründet sein soll . . .“ (S. 74.)

Dass die „verschiedene Intensivität der Farben“ aus einer Verschiedenheit der Aetherdichte erklärt werde, das ist aus den physikalischen Lehrbüchern nicht zu ersehen. Schon der Ausdruck „Intensivität der Farben“ ist den Physikern nicht geläufig. Zunächst möchte man vermuthen, er bedeute soviel als „Intensität der Farben“; aber diese wird ebenso, wie die Intensität der Töne, auf die Lebhaftigkeit der Bewegungen zurückgeführt[1]), $\frac{mc^2}{2}$ ist der mathematisch gefasste Grund dieser Intensität.

Was man durch „verschiedene Dichtigkeit des Aethers“ erklären wollte, war besonders die Brechung und die Farbenzerstreuung oder verschiedene Stärke der Brechung bei verschieden farbigem Licht. Doch diese Erklärungen gehören bereits der Geschichte an. In den letzten zwei Jahrzehnten wurden durch die Arbeiten von Boussinesq (1868), Sellmeyer, Helmholtz und Ketteler bessere an ihrer Stelle

[1]) „Die Intensität des objectiven Lichtes ist gleich zu setzen der lebendigen Kraft der Aetherbewegung, und diese bei einfarbigem, geradlinig polarisirtem Lichte proportional dem Quadrate der grössten Geschwindigkeit der Aethertheilchen.“ Helmholtz, Handb. d. physiol. Optik. 2. Aufl. • S. 384.

eingeführt. Veranlassung zu diesem Wechsel der Ansichten war das genauere Studium der anomalen Dispersion. Man fand in den hierauf bezüglichen Versuchen den innigsten Zusammenhang zwischen Brechung und Reflexion einerseits und der Absorption andererseits. Diese Thatsache nahm man als Fingerzeig dafür, dass auch zwischen den Ursachen dieser Erscheinungen ein inniger Zusammenhang stattfinden müsse. Da man die Absorption füglich nur auf eine Umsetzung der Aetherbewegung in Körperbewegung zurückführen kann, so versuchte man auch die Brechungserscheinungen aus dem Einfluss der Körpermolekeln auf die Aetherwellen zu erklären. Die Versuche waren von Erfolg begleitet: Die auf diesem Wege erzielten Rechnungsresultate zeigten mehrfach eine bessere Uebereinstimmung mit den experimentellen Messungen, als es bis dahin der Fall war, wo man die Rechnung auf verschiedene Aetherdichtigkeit gegründet hatte.[1]) Diese letztere wird übrigens auch von den jetzigen Physikern nicht in Abrede gestellt, sie sehen nur keinen wesentlichen Factor der betreffenden Erscheinungen mehr hierin.[2])

Es ist übrigens zu viel behauptet, wenn gesagt wird, dass die Physik „die Ursache der verschiedenen Dichtigkeit des Aethers . . . nicht zu erklären vermag." Die Physiker sagten oder sagen auch noch, dass der Lichtäther, welcher sich in den Poren der festen und flüssigen Körper befindet, eine grössere Dichte habe als derjenige, welcher die weiten Himmelsräume erfüllt. Zu Gunsten dieser Annahme spricht die bekannte Thatsache, dass Gase oft in grosser Menge von festen und flüssigen Körpern absorbirt d. h. in die Poren aufgenommen werden; dieses kann nämlich nicht geschehen, ohne dass die Gase daselbst eine grössere Dichtigkeit haben als ausserhalb im freien Zustande. Ein Liter Wasser kann z. B. bei Normaldruck (760 mm) und Normaltemperatur (0°) mehr als tausend Liter Ammoniak absorbiren.

Die Physiker können auch noch folgende Ueberlegung für sich geltend machen. Die Anziehung der sinnfälligen Materie ist durch mehrfache Erscheinungen sicher gestellt.[3]) Eine Verfeinerung der Materie, d. i. die Verminderung der Masse, wird naturgemäss wohl eine Verminderung aber keine Aufhebung der Anziehung zur Folge haben; daraufhin nimmt man berechtigter Weise an, dass der hypo-

[1]) Vergl. Rosenberger, Gesch. d. Phys. III. S. 713—717.

[2]) Ketteler, Theoret. Optik. S. 86. Anmerkung.

[3]) Die Frage, was die Anziehung selbst schliesslich ist, bleibt hier ausser Spiel.

thetische Aether, diese feinste Materie, auch noch von der groben Materie der Körper angezogen werde; dass er folglich in den Poren der Körper etwas dichter sei, als ausserhalb derselben, dass noch specieller die einzelne Körpermolekel ähnlich eine kleine Aetherhülle um sich habe, wie die Erde eine Lufthülle hat und vermöge der Anziehung festhält, obgleich der Luft wie allen Gasen das Bestreben eigen ist, sich weiter auszubreiten und im unmessbaren Weltenraume sich zu zerstreuen.

Diese Bemerkungen können genügen, um den Vorwurf zurückzuweisen, dass man für die verschiedene Aetherdichtigkeit keinen Grund angeben kann — mag nun unter „Intensivität der Farben" was immer zu verstehen sein.

6. „. . .; wie sie auch nicht angeben kann, wie blosse Bewegung von imponderabeln Atomen die verschiedenen Erscheinungen des Lichtes in der Transmission, Absorption, Reflexion u. s. w. zu erzeugen vermöge." (S. 74.)

Auf diese Behauptung ist schon in n. 2. geantwortet worden; hier mag nur noch bemerkt werden, dass die Erklärungen der physikalischen Lehrbücher nicht mit so einer allgemeinen Verurtheilung abgethan werden können; das negative Urtheil muss begründet werden, etwa dadurch, dass wenigstens einige dieser üblichen Erklärungen zergliedert und das Fehlerhafte oder Unstichhaltige in denselben aufgezeigt werde. Unbegründete Behauptungen dürfen nach den Disputationsregeln einfach zurückgewiesen werden (quod gratis asseritur, gratis negatur).

7. „Ganz besonders erscheint die Fortpflanzung des Lichtes nach dieser Theorie unmöglich. Die Bewegung soll in lediglich transversalen Schwingungen von einem Atom auf das andere sich fortpflanzen. Aber wie vermag die verticale Bewegung des einen Atoms auf das andere überzugehen, welches zum ersteren sich in horizontaler Lage befindet? Das andere Atom würde vollkommen in Ruhe bleiben, da die Aetheratome, die nur Repulsivkraft haben, erst dann wirken, wenn andere Atome ihnen so nahe kommen, dass sie in Gefahr gerathen, ihren Raum nicht mehr behaupten zu können." (S. 74 f.)

Dieser Satz berührt eine Schwierigkeit, welche schon zur Zeit Fresnel's, der zuerst die Annahme transversaler Schwingungen machte, vielfach erörtert wurde und welche auch heute wieder von den Vertretern der sogenannten elektromagnetischen Lichttheorie aufgeworfen wird. Wer sich eingehender über diesen Gegenstand belehren will,

der findet Ausführlicheres hierüber in ‚Natur und Offenbarung', Aprilheft 1891. S. 203 ff.

Die Darlegung der Schwierigkeit in der Kritik ist nicht gerade gelungen, weder im Ausdruck noch im Inhalt; wie sie da vorgelegt wird, hätte sie nur für den idealen Fall Gewicht, wenn eine einzelne Reihe von Aetheratomen für sich allein in Betracht gezogen würde. Dieser Fall ist aber nur eine Abstraction, in Wirklichkeit ist ja jede Atomreihe von zahlreichen anderen Atomen umgeben. Dass aber unter diesen Umständen die behauptete Unmöglichkeit nicht besteht, kann mit Ersparung vieler Worte durch nebenstehende Figur, welche eine Anzahl benachbarter Aetheratome im Zustand des Gleichgewichtes darstellt, anschaulich gemacht werden.[1]) Wird durch irgend welche Ursache (die erste Ursache ist in der Lichtquelle zu suchen) die Atomschicht 1 nach links verschoben, aber so wenig, dass keine neue Gleichgewichtslage eintritt, dann kämen die Atome der Schichte 1 und 2 einander näher, als es dem normalen Zustande entspricht; die Folge davon ist, dass auch die Atome der zweiten Schicht zu einer Linksbewegung angeregt werden. Die Rechtsbewegung der Schicht 1 veranlasst ebenso eine Rechtsbewegung in 2. Der Einfluss von 2 auf 3, von 3 auf 4 u. s. w. ist derselbe, wie der von 1 auf 2; es pflanzt sich eine Lichtwelle in Richtung des Pfeiles fort und die Elementarbewegungen geschehen transversal zur Fortpflanzungsrichtung.

Wenn sich auch der Physiker nicht anheischig machen kann, jede Einzelheit dieser Aetheratombewegungen völlig klarzulegen und als naturnothwendig zu erweisen, so ist durch das Gesagte doch soviel dargethan, dass die vom Gegner behauptete Unmöglichkeit selbst in dem Falle nicht sichergestellt werden kann, wenn „der Aether nur Repulsivkraft hat". Nun ist aber das nicht einmal die allgemeine Ansicht unter den Physikern, sie verliert sich sogar mehr und mehr. Früher hat man auch den Gasen abstossende Kräfte zugeschrieben, durch die neuere Gastheorie wurde die ohnehin etwas widerhaarige Hilfshypothese beseitigt; seitdem die Abstossung der Gase, als eine besondere Qualität ihrer Molekeln, aus den Vorstellungen der Physiker verschwunden ist, musste auch die Abstossung der Aetheratome frag-

[1]) Ueber das Verhältniss von Grösse und Abstand der Atome will die Figur gar nichts aussagen; man kann sich die Punkte beliebig nahe aneinander denken.

lich werden. Und sie wird es umsomehr, je mehr die Vermuthung Boden gewinnt, dass die chemischen Atome selbst wieder zusammengesetzt sind, dass alle aus einem und demselben Urstoff, als welchen man den hypothetischen Lichtäther ansieht, entstanden sind. Denn es geht füglich doch nicht an, den Körperatomen Anziehung zuzuschreiben und den sie bildenden Aetheratomen Abstossung.

Legt man aber dem Aether anziehende Kräfte bei, dann entfällt die vorgebrachte Schwierigkeit auch im idealen Falle einer einzelnen Atomreihe.

Die theoretischen Optiker lassen diese Detailfragen meist dahingestellt und bemerken nur, dass eine Störung des Gleichgewichtes an einer Stelle sich im elastischen Medium fortpflanze infolge der anziehenden oder abstossenden Kräfte, welche zwischen den kleinsten Theilchen des Aethers wirksam sind.[1])

Es ist zu viel behauptet, wenn gesagt wird, dass sich nach Ansicht der Physiker die Aetherbewegung „in lediglich transversalen Schwingungen von einem Atom auf das andere fortpflanze.“ Der Forderung der Physiker wird genügt, wenn die Bewegung der Aetheratome eine transversale Componente enthält und eine etwaige longitudinale Componente bald erlischt oder keine merkliche Empfindung hervorruft, weil das Auge vielleicht hiefür gar nicht eingerichtet ist. Den Vorgang kann man sich etwa so vorstellen, wie er bei den Wasserwellen, auch Transversalwellen, wirklich stattfindet. Eingestreutes Bernsteinpulver zeigt augenfällig, dass die kleinsten Theilchen in der Wasserwelle kleine Kreise oder Ellipsen beschreiben, deren Ebenen in der Fortpflanzungsrichtung liegen. Aehnlich denken sich's manche Physiker auch beim Aether z. B. Alb. Mousson (Physik 3. Aufl. II. S. 474 ff); meist sprechen sie aber nur von der Transversalbewegung, weil sie durch unausweichliche Folgerungen aus den Polarisationserscheinungen dahin geführt werden, und lassen die weitere Detailmechanik unerörtert, weil das vorliegende Beobachtungsmaterial noch nicht hinreichende Anhaltspunkte zu einer

[1]) Cauchy nahm Aetheratome an, welche „anziehend oder abstossend auf einander wirken“. (Verdet-Exner, Wellentheorie des Lichtes. II. S. 2.) Dieselbe Annahme macht Ketteler, ein vorzüglicher Kenner und Förderer der optischen Wellentheorie in der Gegenwart. (Theoret. Optik. S. 85. § 35. n. 1. — Das angesehene physikalische Wörterbuch von Gehler hebt im Bd. 9 S. 1490 (unten) die Anziehung der Aetheratome hervor, anderwärts z. B. S. 1302 Z. 15 die Repulsivkraft.

unanfechtbaren Weiterbildung der Hypothese in dieser Richtung an die Hand gibt.

8. In einer Anmerkung S. 74 wird gesagt: „Cornoldi beweist . . ., dass die mechanische Fortpflanzung des Lichtes durch Aetherschwingung den obersten Sätzen der Mechanik widerspricht.“ — Es fragt sich nur, ob der Beweis auch gelungen ist.[1]) Von vornherein möchte man geneigt sein, dieses zu bezweifeln und zwar schon aus dem rein äusseren Umstande, dass diese Widersprüche hier, in der Kritik der Undulationshypothese, wo sie ganz besonders an ihrem Platze gewesen wären, nicht dargelegt, ja nicht einmal näher angedeutet werden. Da der Beweis selbst nicht vorliegt, so kann auch sein Werth nicht abgewogen werden, aber der Auctorität lassen sich andere gewiss hier nicht minderwerthige Auctoritäten entgegenstellen.

Fresnel's Zeitgenossen, unter ihnen Laplace, Arago und Poisson, hielten ebenfalls die transversalen Aetherschwingungen für eine mechanische Unmöglichkeit; Fresnel selbst vertheidigt sie anfangs nur schüchtern, bald aber mit Entschiedenheit und mit soviel Glück und Geschick, dass man sie nicht mehr als mechanisch unmöglich ansah; wegen der vielen und guten hieraus fliessenden Erklärungen nahm man sie als berechtigte Weiterentwicklung der Wellentheorie allgemein an und hielt sie bis heute fest. Die Vertreter der elektromagnetischen Lichttheorie greifen jetzt diese Schwierigkeit wieder auf, sie richten aber ihre Angriffe nicht gegen die Transversalität der Elementarbewegungen, sondern dagegen, dass die Elasticität des Aethers die nächste Ursache derselben sei; sie halten nämlich dafür, die Bewegung der Aetheratome werde zunächst durch elektromagnetische Kräfte bewirkt.

Näheres über Fresnel und seine Gegner ist zu finden z. B. in Rosenberger's ‚Gesch. d. Phys.‘ III. S. 184 und 188. Die zuletzt angegebene Stelle mag auch hier einen Platz finden. „Poisson bewies in dem 22. Bande der ‚Annales de chimie et de physique‘, dass nach den bisherigen Vorstellungen von einer elastischen Flüssigkeit alle Schwingungen derselben normal zur Wellenfläche sein müssten und nicht in tangentialer Richtung stattfinden könnten, dass alle Transversalschwingungen vielmehr neue

[1]) Was Alles „bewiesen“ wird! Hat vor Kurzem ein italienischer Philosoph auch „bewiesen“, dass der Satz vom Kräfteparallelogramm ein Irrthum, ja sogar „un grande assurdo“ sei. (Giuseppe Casazza, Il teorema del parallelogramma delle forze dimostrato erroneo. Brescia. Salvoldi. 1890.)

Kräfte in dem Aether erforderten. Fresnel aber zeigte in dem 23. Bande derselben Zeitschrift, dass Poisson in der That seine Vorstellung vom Aether und der Elasticität desselben corrigiren könne, dass man dem Aether ebenso gut die elastischen Eigenschaften eines festen Körpers, als die einer Flüssigkeit beilegen dürfe, und darnach kamen auch die mathematischen Physiker zur Einsicht von der Möglichkeit der Transversalschwingungen."

9. „Es haben auch", so schliesst die Kritik, „bis in die neueste Zeit viele Physiker der Undulationstheorie deswegen widerstanden, weil sie nach derselben gewisse Lichterscheinungen durchaus nicht erklären zu können glaubten, wie z. B. die Farbenzerstreuung des gebrochenen weissen Strahles. Dieser Farbenfächer erfordere nothwendig die Continuität der Masse."

Ich fange die Besprechung mit dem letzten Satz an und frage: Warum fordert denn der Farbenfächer die Continuität der Masse? Mit einer einfachen Behauptung kann die in den Lehrbüchern allgemein übliche Annahme eines atomistischen Aethers und atomistischer Materie überhaupt nicht abgefertigt, auch nicht ernstlich behelligt werden. Oder sollte etwa ein Schluss von der Continuität des Farbenfächers auf die Continuität der Materie angedeutet sein? Dann liesse sich die Waffe auch umkehren, denn ununterbrochen ist ja der Fächer nur bei minder sorgfältiger Herstellung; wird das Sonnenspectrum mit grösserer Sorgfalt entwickelt und mit bewaffnetem Auge betrachtet, dann ist es von vielen hundert und tausend dunklen Linien durchquert. Dürfte man hier nicht mit gleichem Rechte sagen: Dieser endlos zertheilte Farbenfächer weist nothwendig auf eine ungeheuere Zertheiltheit der Materie hin? Es kann keiner der beiden Schlüsse irgend einen Werth beanspruchen.

Der aufgestellten Behauptung kann diese andere entgegengestellt werden: in etwas grösseren physikalischen Lehrbüchern wird die Erklärung der Farbenzerstreuung gegeben; dieselbe ist vielleicht noch nicht zwingend, aber ihre Zulässigkeit und innere Wahrscheinlichkeit kann vernünftiger Weise nicht in Abrede gestellt werden.

Der angeführten Behauptung muss dann auch noch die Frage entgegengestellt werden, wie denn bei Annahme einer stetigen Materie der Farbenfächer besser erklärt wird. Die einfach hingeworfene Behauptung hat noch nicht den Werth einer Erklärung, diese muss in die Einzelheiten der Erscheinung eingehen und klarlegen, dass und

wie sie aus der Annahme einer stetigen Materie folgen. Wo ist denn diese bessere Erklärung zu finden? Wenn aber eine solche vielleicht gar nicht besteht (es hätte ja sonst doch darauf verwiesen werden sollen), wie kann man behaupten, dass eine ungekannte Erklärung besser sei als die vorliegende der physikalischen Lehrbücher?

Dass „bis in die neueste Zeit viele Physiker der Undulationstheorie widerstanden haben", ist eine starke Uebertreibung. Am Anfang unseres Jahrhunderts war die Mehrzahl der Physiker noch gegen sie, durch die theoretischen und experimentellen Arbeiten Fresnel's von 1815 bis 1826, welche Cauchy in den 30er und 40er Jahren noch theilweise vervollständigte, wurde in den Anschauungen der Physiker ein vollständiger Umschwung bewirkt und die Undulationshypothese fand allgemeine Aufnahme. Die Berufung auf unbekannte und ungenannte „viele Physiker" ist ohne Werth und Gewicht, die Geschichte der Physik weiss nichts von einer beachtenswerthen Gegnerschaft seit der Mitte unseres Jahrhunderts. Ein oder der andere vereinzelte Gegner verschwände auch neben der Allgemeinheit und bliebe unberücksichtigt. Es gibt ja auf allen Gebieten Leute, die ihre besonderen Schrullen haben, die lässt man aber auch auf allen Gebieten ruhig ihre eigenen Wege allein gehen.[1])

In der neuesten Zeit stellen manche Physiker die elektromagnetische Lichttheorie der bisher üblichen entgegen; hiebei handelt es sich aber nicht um die Frage, ob Undulationstheorie oder nicht, sondern darum, ob elastische oder elektromagnetische Kräfte die nächste Ursache der Aetherbewegungen sind.

10. In einer Anmerkung S. 75 wird auf eine Kritik der jetzigen Lichttheorie von Ulrici hingewiesen. „Er kommt zu dem Resultat", heisst es, „dass die Undulationstheorie noch keineswegs exact wissenschaftlich festgestellt ist." Durch diesen Ausspruch wird Ulrici (der übrigens als Physiker keinen Namen hat) noch ganz und gar nicht als Gegner der Undulationstheorie gekennzeichnet.

---

[1]) So ist mir bekannt, dass ein noch activer Universitätsprofessor in seinen Vorlesungen über Physik die Undulationshypothese des Lichtes nur eine zweckdienliche Schablone für unsere Vorstellungen nennt. Es ist das eine Erneuerung des ältesten und allerersten Begriffes der Hypothese. In ganz ähnlicher Weise haben im 17. Jahrhundert die Anticopernicaner auch behauptet, dass die Doppelbewegung der Erde um ihre eigene Axe und um die Sonne eine sehr nützliche Fiction sei, weil hiedurch die astronomischen Rechnungen bedeutend abgekürzt werden.

Denn was „exact wissenschaftlich fest steht", das ist keine Hypothese mehr, sondern These; alle besonnenen Physiker aber stellen die Wellentheorie des Lichtes nur als Hypothese hin, die zwar schon einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, jedoch noch nicht absolute Gewissheit erlangt hat.

Um verschiedene Aussprüche der Physiker richtig zu beurtheilen und besonders um nicht alsbald einen Widerspruch zwischen ihnen zu vermuthen, wenn einer mit etwas grösserer Zuversicht von der optischen Wellentheorie spricht, ein anderer dagegen etwaige Schwächen und Schwierigkeiten derselben hervorhebt, ist es nothwendig, mehrere Theile dieser Hypothese gut auseinander zu halten.

Man kann in der Undulationshypothese drei Theile unterscheiden: *a)* die Annahme, dass die Lichtfortpflanzung eine wellenartige ist; *b)* die Annahme, dass die elementaren Bewegungen transversal zum Wellenstrahl geschehen; *c)* Annahmen bezüglich der weiteren Einzelheiten bei dieser Bewegung der kleinsten Theilchen, man könnte das etwa die Klein- oder Molecularmechanik der Wellenbewegung nennen.

Die erste Annahme hat einen Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht, der sich von Gewissheit kaum noch unterscheidet; unter den Physikern besteht hierüber keine Meinungsverschiedenheit mehr, sie sind hievon ebenso fest überzeugt als von der Wellennatur der Schallfortpflanzung, die wohl Niemand bezweifeln wird. Mehrere Erscheinungsgruppen, wie die Interferenz- und Beugungserscheinungen, können aus der ersten Annahme allein schon erklärt werden ohne näheres Eingehen in die Kleinmechanik. Diese Erklärungen sind klar, sicher und streng folgerichtig, sie gehören zu den besten, welche die Physik überhaupt zu geben vermag, und stehen insbesondere den analogen akustischen gar nicht nach. Sie sind wohl mehr oder weniger noch verbesserungsfähig, wie ja auch die astronomischen Erklärungen Newton's und selbst die Beweise mathematischer Sätze im Laufe der Zeit verbessert wurden, aber wesentlich überzeugungskräftiger werden sie wohl nicht mehr werden.

Die zweite Annahme und die hierüber aufgebauten Erklärungen der verschiedenen Fälle von Polarisation stehen nicht viel nach, aber da sie doch schon etwas in die Kleinmechanik hinüber greifen, so fehlt die allseitige Gewissheit und es zeigt sich noch eine Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der Frage, ob die Schwingungen der

Aetherelemente in die Polarisationsebene des Lichtstrahles fallen oder hiezu senkrecht stehen.[1])

Wo aber zu den Erklärungen die Atomhypothese, weitere Einzelheiten der Aetherhypothese, die noch in ihren Anfängen steht, oder der Einfluss der Körperatome auf die Lichtwelle, kurz die kleineren Einzelheiten der Wellenbewegung herangezogen werden müssen, da vermisst man bald mehr, bald weniger die Vollkommenheit in den Erklärungen, man sieht nicht immer, dass die Erscheinung naturnothwendig aus der Hilfsannahme folgen muss, dass eine zweite oder dritte Hilfsannahme nicht auch möglich wäre; es treten Meinungsverschiedenheiten zu Tage, es verbleiben ungelöste Fragen oder Dunkelheiten, welche den Eindruck von Schwierigkeiten machen. Aber man bedenke, dass auch in der akustischen Undulationstheorie, deren Wahrheit doch wohl Niemand mehr ernstlich bezweifelt, noch manche Frage der Kleinmechanik unerledigt ist. Auch die Astronomie kann über einige Unregelmässigkeiten in den Bewegungen unseres Mondes und des Planeten Merkur keine genügende Aufklärung geben, ohne dass hiedurch das Coppernicanische Weltsystem etwas an Gewissheit verlöre.

Wenn nun auch die Erklärungen oder Theile hievon, welche in die dritte Gruppe hineinschlagen, nicht jene volle Ueberzeugungskraft haben, wie sie besonders den Erklärungen der ersten Gruppe zukommt, so sind sie doch sowohl in ihren Grundlagen wie in ihren Ausführungen sehr wahrscheinlich. Gelingt es, diesen dritten Theil soweit zu fördern, wie es der erste und zweite bereits sind, dann ist die Undulationshypothese des Lichtes ebenso gut eine Gewissheit, wie es die Coppernicanische Hypothese nach den Arbeiten Newton's war.

Die erste Annahme bildet den Kern der Undulationshypothese, von ihr ist auch die Benennung genommen; sie bestand schon lange, bevor die zweite aufgestellt wurde, nun bildet aber auch diese einen wesentlichen Theil der Undulationstheorie. Die Annahmen der dritten Gruppe sind seit Fresnel schon verschiedentlich abgeändert worden und können das auch noch in Zukunft werden, ohne dass hiedurch das Wesen der Hypothese beeinträchtigt würde.

11. Dr. Schneid entwickelt die von ihm selbst vertretene Ansicht über das Licht S. 226 f. seiner Naturphilosophie. Darnach ist

[1]) Durch Versuche der neuesten Zeit scheint diese Frage entschieden zu sein. Vergleiche die Zeitschrift ‚Natur und Offenbarung'. 1891. S. 365.

die Lichtfortpflanzung eine wellenartige (das ist auch der Kernpunkt der Undulationstheorie) und wird als Träger der Lichtwellen ein besonderer Lichtäther angenommen, aber im Gegensatz zu den Physikern ein stetiger. Ohne Eingehen in irgend welche Erklärungen wird die Auseinandersetzung abgeschlossen wie folgt: „Da beim Aether eine sehr geringe Stoffmasse die grösste Ausdehnung besitzt, so ist dieses continuirliche Aethermeer leicht beweglich und vermag deshalb die Bewegungen des Lichtes in grösster Schnelligkeit überallhin zu verbreiten und fortzupflanzen. Durch die Annahme eines continuirlichen Aethers von der genannten Beschaffenheit sind wir der sowohl der Mechanik als der Philosophie widersprechenden Oscillationen der Aetheratome überhoben.“ (S. 227.)

Der behauptete Widerspruch kann nicht bewiesen, auch nicht wahrscheinlich gemacht werden, und dass die Annahme eines stetigen Aethers derjenigen eines atomistischen überlegen sei, ist auch nicht begründet, sondern nur behauptet. Wenn dem wirklich so wäre, wie Dr. Schneid meint, dann müsste es doch recht auffallend erscheinen, dass die Physiker diese ganz nahe liegende Annahme nicht auch machen, sondern ihren Erklärungen und Berechnungen allgemein einen atomistischen Aether zu Grunde legen. Diese Thatsache deutet doch darauf hin, dass in der Annahme eines stetigen Aethers ebenfalls Schwierigkeiten liegen müssen, die nicht so leicht zu überwinden sind.[1]) Die allgemeine Behauptung, dass sich bei dieser Annahme die optischen Erklärungen viel glatter abwickeln, kann dem Physiker nicht genügen, es müssen die verschiedenen Erklärungen auf Grund dieser Annahme auch wirklich in allen Einzelheiten durchgeführt werden. Sollte sich einmal klar herausstellen oder sollte es auch nur wahrscheinlicher werden, dass die Annahme eines stetigen Aethers besser entspricht, als die eines atomistischen, dann werden die Physiker unschwer dem Meinungswechsel sich unterziehen.

12. Es wurde gleich eingangs bemerkt, dass sich in der Wellentheorie des Lichtes noch Schwierigkeiten vorfinden; dieselben können aber die Hypothese nicht mehr wesentlich beeinträchtigen. Zur Rechtfertigung dessen berufe ich mich auf einen Grundsatz, der viel-

[1]) In der Geschichte der Physik von Rosenberger findet sich (III. 247 f.) die Bemerkung, dass Poisson, ein hervorragender mathematischer Physiker und anfänglich, aber nur auf kurze Zeit, Gegner der transversalen Aetherschwingungen, durch seine theoretischen Studien, besonders über Optik, von der Stetigkeitshypothese weg- und zur atomistischen Hypothese hingeführt wurde.

jach Verwendung findet und den auch Dr. Schneid bei einer triftigen philosophischen Schwierigkeit zu seinen Gunsten verwendet. Da, wo die „eductio der Form aus der Potenz der Materie“ besprochen wird, heisst es: „Aber wir bemerken, dass die Schwierigkeit, und wenn sie auch noch so gross ist, uns nicht abhalten darf, eine Lehre anzunehmen, wenn anders die Gründe, die dafür sprechen, stichhaltig sind. Je tiefer und übersinnlicher eine Wahrheit ist, desto schwieriger ist sie zu erfassen. Wollte man aus diesem Grunde eine Wahrheit verwerfen, so müssten wir gerade die wichtigsten Wahrheiten zurückweisen. Was ist schwerer zu begreifen als die Ewigkeit Gottes oder die Schöpfung aus Nichts? Wer vermag klar zu machen, was die Zeit ist oder wie die Mittheilung der Bewegung sich vollzieht? Und doch sind uns all' diese Wahrheiten gewiss.“ (S. 109.)

Diesen Grundsatz mit sammt seinen Erläuterungen kann sich auch der Physiker aneignen, denn er ist ja allgemein giltig. Dass die gegen die Undulationstheorie des Lichtes vorgebrachten Schwierigkeiten nicht gleichwerthig sind mit Widersprüchen oder mechanischen Unmöglichkeiten, das wurde im Vorausgehenden hinreichend gezeigt. Die Gründe aber, welche positiv für jene Theorie sprechen, sind mannigfach und stichhaltig. Jede Erklärung einer Naturerscheinung, welche aus einer Hypothese fliesst, ist ein Grund für letztere und vermehrt ihre Wahrscheinlichkeit. Die optische Wellentheorie erklärt die ihr zufallenden Erscheinungen in befriedigender Weise und lässt keine bedeutendere aus ihnen unerklärt. Das ist die Ueberzeugung der Physiker und diese kann nicht durch allgemein gehaltene Vorwürfe, sondern nur dadurch angefochten werden, dass die Erklärungen der Lehrbücher einzeln vorgenommen und das Unstichhaltige derselben genau aufgezeigt wird. So lange dieses nicht geschieht, behaupten die Physiker, dass ihre Erklärungen und damit ihre Gründe für die Wellentheorie des Lichtes stichhaltig sind. Daraufhin sind sie berechtigt, den nach Dr. Schneid citirten Grundsatz auch für ihr Handeln in Anspruch zu nehmen und an der optischen Wellentheorie festzuhalten trotz etwaiger Schwierigkeiten, die man dagegen noch vorbringen kann.

Das Fundamentalprincip aller Wissenschaften.

Von Prof. Dr. J. Thill in Luxemburg.

(Schluss.)

„Aber wie kommt's", fragt Günther[1]), „dass jene Principien alle ‚prima' genannt werden, da es unter ihnen doch eines geben muss, das den Vorrang vor allen andern, neben und unter ihnen in Anspruch nimmt?"

Dieses ‚primum principium', nach dem Günther sucht, kann ein Dreifaches bedeuten. Man kann unter demselben verstehen *a*) einen Grundsatz, der im Keim alles menschliche Wissen enthält, eine Wahrheit, aus der alle andern, wie die Gewässer aus der Quelle, hervorfliessen; oder *b*) eine Wahrheit, durch die alle andern streng bewiesen werden müssen oder können; oder *c*) ein Princip, das insofern das erste ist, als es für uns bekannter ist, als es im Gebrauche allgemeiner, als es am wenigsten von allen bewiesen werden kann, als es vorausgesetzt werden muss, wenn nicht jede sichere Erkenntniss schwinden soll.

Gibt es nun ein ‚primum principium' in der ersten Bedeutung? Gibt es eine Wahrheit, aus der unser Erkennen sich dem Inhalte nach entwickeln kann?

Eine jegliche Wahrheit gehört entweder der ontologischen oder der logischen Ordnung an.

Wahrheiten der ontologischen Ordnung sind solche, die eine Thatsache aussprechen, die etwas aussagen von dem, das existirt, wie z. B.: ich denke; die Erde bewegt sich; Gott existirt. Sie beziehen sich auf das Endliche oder das Unendliche. Die endliche reale Wahrheit hat, wie das Wort selbst es sagt, einen begrenzten,

[1]) Günther, Janusköpfe, 2. Th. S. 322.

beschränkten Inhalt, drückt das Vorhandensein von etwas Individuellem aus, von etwas Contingentem, und kann eben aus diesem Grunde nicht alle andern Thatsachen einschliessen. Zudem müsste auch noch die reiche Welt der Möglichkeit eine Erklärung finden, es würden von dem einen Princip noch all die Wahrheiten der logischen Ordnung ausgeschlossen bleiben, welche eine Thatsache nie erreichen wird.

Im unendlichen Gebiet gibt es eine reale Wahrheit, aus der alle andern entspringen. Wer die Idee von der Wesenheit Gottes vollständig besitzt, der sieht in dem ‚Gott ist' alle andern Wahrheiten. Aber Gottes unendliche Intelligenz allein vermag das. Bei den Seligen hängt die Zahl der Objecte, die sie in Gott sehen, von der Vollkommenheit ihrer Anschauung ab. Den Menschen hienieden ist das Schauen der Wesenheit Gottes versagt: wir erkennen ihn aus seinen Werken.

Die logische Ordnung umfasst Wahrheiten, welche eine nothwendige Beziehung zwischen zwei Begriffen ausdrücken, mag das Object, das diesen Ideen entspricht, existiren oder nicht. Solche sind: Dasselbe kann nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein; Jede Wirkung muss ihre Ursache haben; Was denkt, existirt. Sie heissen ideale Wahrheiten, weil sie in dieser abstracten, allgemeinen Form nur in der Idee Realität haben. Sie sind im Bereiche der Möglichkeit, und dieser Hinweis genügt, um darzuthun, dass eine ideale Wahrheit nicht der Ursprung aller andern, auch der realen, sein kann; denn von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist noch ein weiter Weg. Darum führt auch die Idee des Seins nicht ohne weiteres zur Kenntniss aller andern, obgleich sie die allgemeinste ist, obgleich sie über allen andern steht. Das Sein findet sich im todten Körper, in der Pflanze, im Thier, im Menschen, im Engel, in Gott. Aber in dem Steine sehe ich noch nicht die Blume, in der Pflanze noch nicht das Thier, in absteigender Linie wird jedes Mal ein neuer Begriff, die specifische Differenz, hinzugefügt. Der allgemeine Begriff des Seins verhält sich zu den ihm untergeordneten nicht „per modum actus perfecti ad imperfectos", wie z. B. die Zahl 12 zu ihren Factoren, sondern „per modum notionis maxime potentialis": er enthält die andern der Potenz, nicht der Wirklichkeit nach.

Auch in dem Sinne gibt es kein erstes Princip, als ob durch dasselbe alle Wahrheiten bewiesen werden könnten. Der Discurs ist für uns in diesem Leben der mühsame Weg zu den Höhen

der Wissenschaft. Durch Schlussfolgerung gewinnen wir eine Wahrheit aus einer andern. Zu einem regelrechten Syllogismus sind aber drei Termini gefordert, und da ein Princip nur zwei hat, lässt sich aus einem einzigen Satz kein Schluss ziehen. Zur Beweisführung bedürfen wir daher wenigstens zweier Prämissen, die sich schliesslich in zwei ‚principia immediata', in zwei ‚prima principia' auflösen.

Verdient endlich unter den ersten Principien nicht eines den ersten Platz, insofern es allen Wahrheiten zu Grunde liegt, implicite in denselben enthalten ist und von allen die höchste Gewissheit und Festigkeit besitzt?

Etwas Gemeinsames müssen doch alle Wahrheiten haben; ein ‚regressus in infinitum' ist nicht möglich, und so gelangen wir zu einem Satze, der einen Stützpunkt bildet für alle andern, zu einem Fundamentalprincip, das allerdings die Wissenschaft nicht erzeugt, auf dem sie aber beruht.

Wenn das ‚primum principium' so aufgefasst wird, ist nach Aristoteles[1]) dasjenige das allererste, das folgende Bedingungen erfüllt:

1° Es muss das klarste und bekannteste sein, so dass kein vernünftiges Wesen in Betreff desselben irren kann. Je klarer ein Princip ist, desto mehr Anspruch darf es erheben, das erste zu sein. Wer von diesem Gesichtspunkte aus z. B. das erste Princip von Descartes mit dem Fichte's vergleicht, wird sofort dem Grundsatz des französischen Philosophen den Vorzug geben. „Descartes sagt: ‚Ich denke, daran kann ich nicht zweifeln; dies ist eine Thatsache, die mein inneres Bewusstsein mir bezeugt; niemand kann denken, ohne zu existiren; ich existire also.' Dies ist klar, einfach, offen. Fichte sagt: ‚Man gebe mir irgend einen Satz zu, z. B. A ist A', erklärt dann, dass in den Sätzen das Verbum ‚sein' nicht die absolute Existenz des Subjectes bezeichnet, sondern seine Beziehung zum Prädicat, Alles mit einem Apparat von Gelehrsamkeit, der durch seine Form ermüdet und durch seine Nutzlosigkeit lächerlich wird, und zu welchem Ende? Um uns zu sagen, dass A in dem Ich ist, weil die Beziehung des Prädicates zum Subject, oder das X, nur in einem Wesen möglich ist, denn A bedeutet irgend ein Wesen. Vergleichen wir die beiden Syllogismen mit einander. Descartes sagt: ‚Nichts kann denken, ohne zu existiren, und da ich nun denke, so existire ich.' Fichte sagt wörtlich Folgendes: ‚X ist nur in Be-

[1]) Arist. Metaphys. lib. IV, 3 u. 4; S. Thomas in Arist. Metaph. l. IV, lectio 6.

ziehung auf ein A möglich; nun ist X in Ich wirklich gesetzt; mithin muss auch A in X gesetzt sein.‹ Welches ist hier der Unterschied im Wesen? Keiner. Und in der Form? Derselbe, der zwischen der Sprache eines schlichten und einfachen und der eines eitlen und gezierten Menschen besteht[1]).“

2⁰ Muss es absolut gefasst sein, unabhängig von jeglicher Voraussetzung, es darf kein anderes Princip in ihm stecken, sonst ist dieses das erste. Sogar abgesehen von allen andern Erwägungen, fehlt diese Eigenschaft dem ersten Princip von Descartes. Denn nur dann hat er Recht zu behaupten: „Ich denke“, wenn vorausgesetzt wird, dass man nicht zu gleicher Zeit denken und nicht denken, dass eine Sache nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann.

3⁰ Er darf nicht beweisbar sein[2]).

Diese Bedingungen findet Aristoteles vereinigt in dem Satze, welcher den Widerspruch zwischen dem Sein und dem Nichtsein ausdrückt, weshalb er Gesetz des Widerspruchs (principium contradictionis) genannt wird. Dass das Sein das Nichtsein und das Nichtsein das Sein ausschliesst, ist eine Wahrheit, die nicht erst Aristoteles zu Tage gefördert, die den Menschen aller Zeiten bekannt war und die in den Dialogen Platon's zur Waffe wird, welche Sokrates gegen die Sophisten kehrt. Aber derselben eine bestimmte Fassung gegeben, sie in's rechte Licht gestellt und ihre Tragweite dargethan zu haben, ist das Verdienst des Stagiriten. Aristoteles kennt eine doppelte Formulirung: „Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein“[3]) und: „Dasselbe kann nicht zugleich und unter derselben Rücksicht demselben zukommen und nicht zukommen“[4]). Auf das Wahre und

[1]) Balmes, Fund. der Phil. S. 65.

[2]) Vgl. Thom. in Arist. Metaph. Lib. 4. lect. 6.: „Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem vel alio simili modo, sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturalis intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc quod a sensibilibus accipitur memoria, et a memoria experimentum, et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis, cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia.“

[3]) „Nequit idem simul esse et non esse.“ Anal. prior. II., 2. 3.; — Metaphys. III, 2, 12.

[4]) „Idem simul inesse et non inesse eidem et secundum idem impossibile est.“ Metaphys. lib. IV, 3, 9.

Falsche angewendet lautet das Gesetz des Widerspruches: „Bejahung und Verneinung desselben können nicht zugleich wahr sein“ [1]), „Zwei contradictorische Sätze können nicht zugleich wahr sein“ [4]) u. s. w. Wer näher auf dieses Gesetz eingeht, wer erwägt, was alles in den einzelnen Ausdrücken liegt, wird sich von dem Scharfsinn des Denkers überzeugen, der dasselbe aufgestellt.

Beginnen wir mit dem Subject des Satzes, mit ‚Dasselbe‘. Mit diesem Worte betont Aristoteles, dass das Sein in den beiden Ausdrücken ‚sein‘ und ‚nicht sein‘ unter derselben Rücksicht zu fassen sei. Unter verschiedener Rücksicht schliessen sie sich keineswegs aus, vertragen sie sich ganz gut neben einander. Der Satz wäre falsch, wenn ich das erste Mal das Sein der Pflanze, das zweite Mal das Sein des Thieres meinte, wenn ich an der einen Stelle unter ‚sein‘ die Seinsweise des Menschen, in der andern das Sein Gottes verstände. Ist daher im ersten Glied von dem ‚ens simpliciter‘ oder von dem ‚ens secundum quid‘ die Rede, bezeichnet es etwas wirklich Existirendes oder etwas bloss Mögliches, wird es genommen absolut, insofern es sich auf jede Gattung und Art, auf jede Seinsweise bezieht, oder relativ, insofern es sich in einer bestimmten Gattung vorfindet, dann muss es im zweiten Glied in derselben Weise verneint werden.

In Folge dieser Erklärung lässt sich der Satz, dass das Sein das Nichtsein ausschliesst, in den andern umwandeln: „Idem non et est et non est“, und er gilt sowohl auf dem realen, als auf dem idealen Gebiet, sowohl wenn ‚est‘ das ‚verbum substantivum‘ ist, wenn es ‚existiren‘, ‚bestehen‘ bedeutet, als wenn es Copula ist und die Beziehung eines Prädicates zu einem Subjecte anzeigt, wie z. B. in dem Satze: „Der Mensch ist ein sinnliches vernünftiges Wesen“, womit nicht behauptet wird, dass irgend ein Mensch existirt, sondern dass der Begriff ‚sinnliches vernünftiges Wesen‘ dem Begriffe ‚Mensch‘ zukommt.

Weil es nun unter den realen Wesen nur ein nothwendiges und unbewegliches Wesen (ens necessarium et immobile) gibt, das nicht den Veränderungen der Zeit unterworfen ist, weil alle andern zufällig und beweglich (contingentia et mobilia) sind, die nicht sein müssen, die auch nicht existiren könnten, die gestern noch nicht waren und

[1]) „Non potest de eodem affirmatio et negatio simul esse vera.“ Metaphys. III. 2. 12.

heute sind, um morgen wiederum in ein anderes Stadium überzugehen; weil es auf idealem Gebiete nicht bloss analytische Urtheile gibt, in denen das Prädicat zum Subject gehört als in ihm enthalten, wie z. B.: „Alle Körper sind ausgedehnt“ oder: „Ein rechter Winkel ist nicht ein stumpfer Winkel“, sondern auch synthetische, in denen das Prädicat ausser dem Begriffe des Subjectes liegt, so muss in dem Princip des Widerspruches, wenn es allgemeine Geltung haben soll, der Zeit erwähnt werden, so muss, falls es nicht schon in dem ‚Dasselbe (idem)‘ eingeschlossen gedacht wird, das Adverb ‚zugleich (simul)‘ hinzugefügt werden, so dass es heisst: „Idem non simul et est non est.“ Ohne dieses ‚Zugleich‘ ist das Princip bloss auf Gott und die analytischen Urtheile anwendbar. Der Mensch, der jetzt jung ist, wird einst alt, aber er ist nicht im selben Augenblicke jung und nicht jung. Ein Winkel kann spitz, recht oder stumpf sein, aber er kann nicht zu gleicher Zeit spitz und stumpf sein u. s. f.

Sodann soll das ‚kann nicht (nequit)‘ darauf hinweisen, dass das Gesetz des Widerspruches ein nothwendig wahres ist, wie nothwendiger Weise das Sein das Nichtsein ausschliesst und jedes vernünftige Wesen das Auge des Geistes dem Lichte dieser Wahrheit öffnen muss.

Mit diesem „kann nicht (nequit)“ ist auch schon gesagt, dass die erste Eigenschaft, die nach Aristoteles das erste Princip haben soll, dem Gesetze des Widerspruches eigen ist, dass diese Wahrheit Allen einleuchtet, für Alle evident ist.

Zweitens setzt der Satz des Widerspruchs keinen anderen voraus, wird aber von allen andern vorausgesetzt. In zweifacher Weise ist unser Geist thätig. Einmal erkennt er *τὸ τί ἦν εἶναι*, das ‚quod quid est‘, die Wesenheit der Dinge, und diese Thätigkeit heisst ‚Erkenntniss des Ungetheilten (indivisibilium intelligentia)‘. Sodann bethätigt sich der Geist durch ‚Zusammensetzen (componendo)‘ und ‚Theilen (dividendo)‘. In der Reihenfolge der Thätigkeiten ersterer Art ist die Idee des Seins die erste. Aus dieser aber ergibt sich unmittelbar mit dem Identitätsprincip oder, wenn mittelbar, durch ein ganz nahe liegendes Urtheil als nächstfolgender Satz: „Es ist unmöglich, dass Sein und Nichtsein zugleich sei (Impossibile est esse et non esse simul).“ Auf dem andern Gebiete ist das Axiom: „Jedes Ganze ist grösser, als sein Theil (Omne totum est majus sua parte)“ das ‚principium naturaliter primum‘. Indessen setzen die Begriffe, aus denen dieser Satz

besteht, den des Seins voraus, und so gebührt die Priorität auch hierin demjenigen Princip, das die allgemeinsten, einfachsten Begriffe, die des Seins und Nichtseins, enthält. Da nun das Verhältniss, in dem das Ganze und dessen Theile zum Sein stehen, in demselben und noch grösserem Masse bei allen andern Begriffen obwaltet, beruhen, wie das übrigens oben veranschaulicht wurde, alle Principien auf dem Gesetze des Widerspruches. Es ist jedoch gar nicht nöthig, ausdrücklich bis auf dieses zurückzugehen, damit ein Satz als erwiesen erachtet werde. Dazu genügt es, dessen Zusammenhang mit irgend einem der ersten Principien klar zu legen.

Drittens ist es unmöglich, den Satz des Widerspruchs eigentlich zu beweisen. Nicht Alles kann bewiesen werden. Sonst würde das Nämliche zu gleicher Zeit als mehr und als weniger bekannt angenommen werden, man würde sich in einem Kreise herumbewegen, oder man müsste die Beweisführung bis in's Unendliche fortsetzen. Das aber ist keine Beweisführung: ein Schlusssatz erscheint eben dadurch gewiss, dass er sich auf einen ersten und obersten Beweisgrund zurückführen lässt. Ist aber nicht Alles beweisbar, dann am allerwenigsten der Satz des Widerspruchs. Alle Wahrheit ruht auf ihm, wie auf einem Fundament, kann daher nicht seine Stütze sein.[1])

Etwas anderes ist es mit der s. g. ‚argumentatio' oder dem ‚elenchus'. Diese Beweisführung nimmt als Ausgangspunkt etwas weniger Bekanntes, das aber der Gegner zugibt, und will dahin gelangen, ihn zu widerlegen.[2]) Mit ihren Mitteln hat Aristoteles die Sophisten, die das Princip des Widerspruchs bestritten, angegriffen und zu Boden geworfen. Für den, der behauptet, Contradictorisches sei zugleich wahr, gibt es keine Realität von Bestand.[3]) Das stärkste Argument aber gegen die Leugner des Gesetzes des Widerspruches bleibt allzeit ihr eignes Benehmen, das schnurstracks ihrer Lehre entgegenläuft. Hat ihr Weg sie z. B. an den Rand eines Abgrundes geführt, dann hüten sie sich wohl, die Gefahr als Blendwerk anzusehen und sich in die Tiefe zu stürzen.[4])

Ohne Mühe weist auch Aristoteles die Unhaltbarkeit der Einwendungen nach, die gegen das Princip gemacht werden. „Aus Lauem", sagen die Sophisten, „wird Heisses und Kaltes. Aus nichts wird

[1]) Metaphys. IV, 4, 3.
[2]) Metaphys. IV, 4, 4 u. 5.
[3]) Metaphys. IV, 4, 6—32.
[4]) Metaphys. IV, 4, 32 u. 33.

aber nichts. Also hat das Laue in sich seinen Gegensatz". Mit einem einzigen Worte stösst er den Trugschluss um. „In einem gewissen Sinne haben sie Recht, in einem andern nicht. ‚Sein' bedeutet nämlich ein doppeltes: Sein in Wirklichkeit (actu) und Sein der Möglichkeit nach (in potentia). Das Laue ist der Möglichkeit nach heiss und kalt, in Wirklichkeit aber keines von beiden."[1])

Denen, die da wähnen, alle Wahrheit sei nur Schein, der Mensch sei das Mass der Wahrheit, da dem einen bitter erscheint, was der andere süss findet, da derselbe zu verschiedenen Zeiten über dieselbe Speise, denselben Trank, anders urtheilt, entgegnet er: „Dieser Grund aber ist unzutreffend, nicht nur weil er den Sinn und den Verstand identificirt, sondern auch weil er annimmt, das Urtheil über die sinnlichen Qualitäten sei stets unfehlbar; denn wenn auch ein Irrthum über die besonderen Sinnesqualitäten nicht vorkommt, es sei denn infolge einer Verstimmung des Organs, so ist ein solcher doch möglich rücksichtlich der gemeinsamen Sinnesqualitäten, wenn gleich nur infolge eines zufälligen Umstandes (per accidens). Mag auch der Sinn durch die Sinnesqualitäten seine Anregung erfahren, so muss darum noch nicht das darauf folgende Urtheil in allweg dem sinnlichen Objecte entsprechen, da die Einwirkung des Thätigen von dem leidenden Subjecte aufgenommen wird nicht nach Weise des Thätigen sondern nach Weise des Leidenden und Aufnehmenden. Und so erklärt es sich, weshalb der Sinn zuweilen nicht im stande ist, die Form der Sinnesqualität nach der Weise, wie sie im sinnlichen Gegenstande ist, in sich aufzunehmen, und demgemäss das Urtheil nicht der Wahrheit entspricht."[2])

Also dem gesunden Sinn, der nie zu gleicher Zeit Entgegengesetztes aussagt, ist mehr zu trauen als dem kranken, dem wachenden

---

[1]) Metaphys. IV, 5, 5.

[2]) „Haec autem ratio non solum deficit in hoc quod ponit sensum et intellectum idem, sed in hoc quod ponit iudicium sensus nunquam falli de sensibilibus; fallitur enim de sensibilibus communibus et per accidens, licet non de sensibilibus propriis, nisi forte ex indispositione organi. Nec oportet quod quamvis alteretur a sensibilibus, quod iudicium sensus sit verum ex conditionibus rei sensibilis. Non enim oportet quod actio agentis recipiatur in patiente secundum modum agentis, sed secundum modum patientis et recipientis. Et inde est quod sensus non est quandoque dispositus ad recipiendum formam sensibilis secundum quod est in ipso sensibili, quare aliter aliquando iudicat quam rei veritas se habeat." Metaphys. IV, 5, 19–25; S. Thom. in Metaphys. l. IV., lect. 12.

Menschen mehr als dem schlafenden, dem Weisen mehr als dem Thoren. Wer aber, diese zu unterscheiden, eine feste, mathematische Regel haben will, gleicht dem, der zweifelt, ob er schläft oder ob er wach ist. Und einem solchen ist nicht zu helfen.

Die Sophisten haben also Unrecht, und der Satz vom Widerspruch muss wohl dem Inhalte nach zugegeben werden. Ist die Ausdrucksweise aber auch genau, oder hat nicht vielmehr Kant das Richtige getroffen mit seiner Formel: „Ein Prädicat, welches einer Sache widerspricht, kommt ihr nicht zu?“ Wie unglücklich diese Umänderung ausgefallen ist, hat Balmes schlagend dargethan. Kant mag zuerst nicht das „Es ist unmöglich (Impossibile est)“. „Was versteht man aber unter dem Worte ‚unmöglich‘? Absolut möglich und unmöglich wird mit Beziehung auf die Termini gesagt; möglich, wenn das Prädicat dem Subjecte nicht widerspricht; so drückt sich der hl. Thomas[1]) aus und mit ihm alle Schulen. Die Unmöglichkeit ist also die Repugnanz, der Widerspruch des Prädicats in Bezug auf das Subject; also, dass eine Sache unmöglich ist, heisst, dass sie widerspricht; mithin wendet Kant dieselbe Sprache an, die er an andern tadelt.“[2]) An und für sich bezieht sich die Formel Kant's bloss auf das ideale Gebiet, das Princip des Aristoteles hingegen sowohl auf die Dinge als auf die Urtheile.

Ein anderer Nachtheil der Kant'schen Neuerung ist der, dass sie nicht, wie es doch geschehen müsste, direct die gegenseitige Ausschliessung zwischen Sein und Nichtsein ausdrückt.

Nicht glücklicher war der Verfasser der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, als er das „zugleich (simul)“ streichen wollte. Schon bei der Erläuterung des Princips ist betont und mit Gründen belegt worden, dass der Ausdruck „zu gleicher Zeit“ überhaupt beibehalten werden kann und in der Kant'schen Formel beibehalten werden muss. Viel eher dürfte derselbe bei Aristoteles fehlen, der sagt: „Nequit idem esse simul et non esse“ und bei dem das ‚simul‘ nur ein besonderes Moment des ‚idem‘ mit Nachdruck hervorkehrt und wiederholt. Vielleicht wäre es sogar zu empfehlen, in der Aristotelischen Ausdrucksweise das ‚simul‘ wegzulassen, da die Concision eine Empfehlung für ein Fundamentalprincip ist, das alles Ueberflüssige ausscheiden soll.

---

[1]) S. th. 1. p. q. 25 a. 3.

[2]) Balmes, Fund. der Phil. S. 159.

Bereits lange vor Kant hat man dem Aristotelischen Princip eine andere Fassung geben zu müssen gemeint. Manche wollten den negativen Satz in einen affirmativen verwandeln und sagen: „Necesse est quodlibet esse vel non esse.“ Nach diesen wäre das Princip des ausgeschlossenen Dritten das erste. Vergleicht man aber die beiden mit einander, so erweist sich das Aristotelische als das frühere. Denn der Satz: „Dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein“ leuchtet sofort, ohne weitere Erklärung, ein, während der andere: „Alles ist entweder oder ist nicht“ oder: „Zwischen Etwas und sein contradictorisches Gegentheil lässt sich kein Drittes einschieben“ doch einiges Nachdenken erfordert. Ferner findet sich der Satz des Widerspruchs in jedem Gegensatze wieder, nicht so der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, indem z. B. zwischen zwei conträr Entgegengesetzten, die doch einander ausschliessen, ein Drittes sein kann.[1])

Sichert die Einfachheit der Begriffe einem Princip den Vorrang, dann müssen alle vor dem Identitätsprincip zurücktreten. „Was ist, ist“ ergibt sich als das unmittelbarste Resultat aus der Betrachtung des Seins. Von diesem erst ist das Princip des Widerspruchs abzuleiten. Das Identitätsprincip enthält nur insofern „keine unzulässige nichtssagende Tautologie, als das Prädicat emphatisch genommen wird: ist und bleibt, muss sein, kann nicht anders, nicht Nichts sein. . . In derselben Weise denken und urtheilen wir auch vom Nichtsein, dass es nicht ist, d. h. dass es nicht anders, nicht Sein sein kann. Aus beiden Urtheilen setzt sich das Princip des Widerspruches zusammen. Möglicherweise kommt der Geist auch durch unmittelbare Vergleichung des Seins mit dem Nichtsein zu der Erkenntniss, dass das Sein nicht Nichtsein ist und nicht sein kann, womit dann das Princip des Widerspruches unmittelbar gegeben ist.“[2]) Gewiss, was die Genesis der Principien angeht, ist das Identitätsprincip

[1]) Vgl. Suarez, metaphys. disp. 3. sect. 3., 5: „Primo quidem, quia per se evidentius est, contradictoria habere inter se repugnantiam, quam habere immediationem; illud enim prius statim in ipsis terminis, secundum autem nonnullo indiget discursu et declaratione. Unde illud prius commune est omnibus oppositis, nam quatenus opposita sunt, inter se pugnant, posterius autem non omnibus convenit. Secundo, quia prius secundum rationem est, duas contradictorias non posse esse simul veras, quam non posse esse simul falsas, sicut veritas ex se prior est falsitate.“

[2]) Gutberlet, Allgemeine Metaphysik. S. 28. (2. Aufl.)

das erste, aber nicht, wenn wir die Verwendbarkeit derselben in Betracht ziehen. Mit dem Identitätsprincip weiss die Wissenschaft nichts anzufangen; die Schlussfolgerung, die sie auf demselben aufbauen wollte, würde mit dem Untersatze vollständig identisch sein. Quod est, est; atqui tu es: ergo es. Das Princip des Widerspruchs hingegen ist für alle Wissenschaften unentbehrlich. Auf dasselbe gestützt, können sie alle Schlusssätze beweisen. Zu ihr nimmt die Geometrie ihre Zuflucht gleich beim ersten Satze, dass alle rechten Winkel gleich seien. Allerdings schliesst man auf diese Weise nicht von der Ursache auf die Wirkung, vom Wesen auf die Eigenschaften und Thätigkeiten, es ist nicht das ‚genus demonstrationis ostensivum', ‚a priori' oder ‚propter quid', sondern die ‚reductio ad impossibile', und diese Unmöglichkeit ist erst dann hinreichend nachgewiesen, wenn aus der entgegengesetzten Annahme sich folgern lässt, dass dasselbe zu gleicher Zeit wäre und nicht sein würde.

Weder das Princip Kant's, noch das des ausgeschlossenen Dritten, noch das der Identität vermögen das Gesetz des Widerspruches aus seiner privilegirten Stellung zu verdrängen. Doch will es scheinen, als ob zwei andere ihm vorgezogen werden müssen. Die Gewissheit desselben beruht ja auf der Evidenz und diese ist nur in einem erkennenden Geiste. Folglich sind die Principien: „Quod evidens est, verum est" und „Cogito, ergo sum" die ersten.

„Certitudo", sagt treffend Schiffini[1]) „est communis veluti partus cognoscentis et cogniti. Ex parte obiecti influit ipsa enuntiabilis necessitas, quae tandem in veritatem principii contradictionis resolvitur; ex parte vero subiecti influunt facultates cognoscitivae, quarum suprema regula est evidentia; hunc vero influxum exercere non possent nisi de facto existeret subiectum quod his facultatibus ornatur." Objectiv genommen ist die Wahrheit unabhängig von jeglichem Verstande, der sie in sich aufnehmen kann. Eine subjective Gewissheit gibt es allerdings nicht ohne die Evidenz und die Thatsache der eigenen Existenz. Sie sind unerlässliche Bedingungen zum Erkennen. Thatsachen und Sätze aber sind weit entfernt, dasselbe zu sein. Die beiden angeführten Principien sind Sätze und keine Thatsachen. Als Ausdruck zweier Urtheile setzen sie das Princip des Widerspruchs voraus. Ich existire nur dann, wenn ich nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann, und was einleuchtend

[1]) Principia philos. p. 440.

ist, ist bloss dann wahr, wenn Wahrheit und Falschheit nicht zu gleicher Zeit neben einander bestehen können.

So bleibt denn für die unvollkommene menschliche Wissenschaft das Gesetz des Widerspruches das ‚summum principium', die ‚dignitas dignitatum', das ‚aliquid inconcussum', das Fundamentalprincip, welches allen Wissenschaften eine zuverlässige Stütze leiht, ohne welches, wie Aristoteles sagt, das Suchen nach Wahrheit ein Jagen nach Vögeln ist, die davoneilen.

Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen.

Von Anton Michel in Tübingen.

Einleitung.

Zwei entgegengesetzte Weltsysteme geben der alten und neuen Zeit ihr eigenthümliches Gepräge. Das alte System beruhte auf dem Geocentrismus und gewann auf der naturphilosophischen Grundlage des Aristotelismus seine Ausbildung und schliesslich durch Ptolemaeus seine Vollendung.[1]) Das neue oder heliocentrische System verdanken wir den epochemachenden Untersuchungen und Entdeckungen eines Coppernicus, Kepler, Galilei und Newton. Der Bruch mit der alten Weltanschauung, wonach um die kugelförmige Erde als dem unbeweglichen Centrum des Weltalls sich materielle Krystallsphären mit ruhenden, festen Sternbildern ringartig lagern, wurde durch den wissenschaftlichen Sieg des Coppernicanischen Sonnensystems ein vollständiger; jene frühere Gegensätzlichkeit zwischen der sphärischen und sublunarischen Welt wurde zu einer physikalischen, die Lehre von den intelligenten Motoren der Himmelskörper zu einer astronomischen Absurdität und naturphilosophischen Chimäre. Und doch hatte das alte System fast zweitausend Jahre alle Geister mit verschwindenden Ausnahmen in seinen Bann genommen; die Aristotelische Himmelsmechanik war die Alleinherrscherin auf dem Gebiete der Astronomie und Naturphilosophie. Die philosophische Speculation dieser langen Aera wollte nicht die einmal angenommenen Hypothesen einer neuen, kritischen Prüfung

[1]) Vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. I. Bd. S. 118 ff.

unterziehen, sondern mühte sich nur ab, theils auffallende Naturphänomene durch Zuhilfenahme der gekünstelten Sphärentheorie zu erklären, theils die ererbten Resultate früherer Reflexion metaphysisch zu verwerthen, zu vertiefen und mit der biblischen Lehre in Einklang zu bringen. So ergibt sich innerhalb der traditionellen Aristotelisch-Ptolemäischen Weltanschauung doch eine gewisse Selbständigkeit und Originalarbeit bei einzelnen Forschern, wie sie theils in der neuplatonisch-emanatistischen Intelligenzenlehre der Araber und Juden vorhanden liegt, theils durch die ausgleichende oder oppositionelle Stellungnahme gegenüber einzelnen Fragen begründet ist, wie in den Untersuchungen über die Weltewigkeit oder über die Identität der Intelligenzen mit den Engeln, Fragen, welche hauptsächlich die jüdische und christliche Scholastik beschäftigten. Auf diesem Boden bewegt sich im Grossen und Ganzen die kosmologische Speculation des Mittelalters, gar oft sich in abstruse und subtile Erörterungen verzweigend und verästelnd. Für unser modernes Zeitalter haben viele ihrer naturphilosophischen Resultate wenig Werth mehr; gegenüber der exacten Naturwissenschaft unserer Zeit dürfen dieselben als veraltet bezeichnet werden. Es bleibt aber sicher das geschichtsphilosophische Interesse bestehen, welches sich in der Ermittelung und objectiven Darlegung des fortgehenden gegenseitigen Einflusses der einzelnen Denker erschöpft.

Die Kenntniss der arabischen, jüdischen und christlich scholastischen Philosophie ist durch die Untersuchungen eines Jourdain, Hauréau, Renan, Werner, Munk, Dieterici, Joël, Eisler, Kaufmann u. a. in den letzten Jahrzehnten sehr gefördert worden. Es gilt vor allem die Quellen aufzudecken, durch welche die Philosopheme den einzelnen Forschern zugegangen sind, sowie die Fortbildung kennen zu lernen, welche letztere dem philosophischen Gedanken haben angedeihen lassen. Erst dann lässt sich ein abschliessendes Urtheil über Selbständigkeit oder Abhängigkeit der Einzelnen fällen.

Schon bei einem erworbenen allgemeinen Ueberblick über die mittelalterliche Philosophie wird man unschwer einen Einfluss der Araber und Juden auf die christliche Scholastik erkennen. Es war ja eine Eigenthümlichkeit dieser Schule, alle bekannten, bisherigen Untersuchungen in den Bereich ihrer wissenschaftlichen Forschung zu ziehen, so dass ein gut Theil ihrer Thätigkeit in der summarischen Compilation des Ueberkommenen bestand. Als Vermittler philosophischer Ideen erscheinen vielfach Juden in dieser Zeit, indem sie

besonders die Ergebnisse der arabischen Philosophie den christlichen Gelehrten zuführen.[1]) Wenn auch in dieser Vermittlerrolle die Hauptthätigkeit der jüdischen Philosophen liegt, so lässt sich ihnen doch eine Selbständigkeit nach der kritischen und positiven Seite ihres philosophischen Denkens hin nicht ganz absprechen. Bibel und Talmud mussten ihrem Vernunftforschen ein gewisses Mass, einen Stütz- und Haltepunkt geben. Die jüdische Philosophie fand in Moses Maimonides[2]) ihren Abschluss, indem dieser einestheils so ziemlich die Resultate der arabischen und jüdischen Philosophie zusammenfasste, von peripatetischem Standpunkte aus nochmals begründete oder wegen der entgegenstehenden biblischen Lehre modificirte, anderntheils innerhalb der rabbinischen Schule keine besondere Fortbildung mehr fand. Man kann deshalb sein Hauptwerk, den ‚More Nebuchim'[3]), als eine Zusammenfassung des arabisch-jüdischen Aristotelismus bezeichnen. Der Zweck des Rabbi von Cordova bei Abfassung des „Führers" ist nach seinen eignen wiederholten Worten kein anderer als ein Versuch, die Philosophie oder den Aristotelismus mit der Bibel in Einklang zu bringen; deshalb knüpft er auch bei der Entwickelung seines Systems an die Lehren des „Gesetzes" an, welche vom gewöhnlichen Volke leicht missverstanden und zu grundfalschen Auffassungen Anlass geben konnten.[4]) Daher seine Verwahrung, als wolle er eine vollständige Naturphilosophie oder gar Theologie schreiben und nochmals Beweise für etwas vorbringen, die

---

[1]) Vgl. Ritter, Die christl. Philosophie. I. Bd. S. 608 ff.

[2]) Rabbi Moses ben Maimun, 1135 zu Cordova geboren, wurde von seinem Vater in die Wissenschaften eingeführt; später studirte er hauptsächlich arabische und peripatetische Philosophie. Von seinen Schriften sind hervorzuheben der grosse Commentar zur Mischnah und die Mischne-Thora, Erläuterungen zu der talmudischen Lehre. Sein philosophisches Hauptwerk ist der More Nebuchim. (Vgl. unten.) Maimonides lebte später, von seinen Religionsgenossen vertrieben, zu Fez und zuletzt in Fostat (Kairo) als Leibarzt des Sultans. † 1204.

[3]) ‚More Nebuchim' ist der hebräische Titel des Werkes; der Titel des arabischen Textes lautet ‚Dalâlat al Haîrin', deutsch ‚Wegweiser' oder ‚Führer der Irrenden'. Munk hat den ‚More' arabisch und französisch herausgegeben: ‚Le guide des égarés.' Paris 1856—66 S. Ueberweg, Gesch. d. Philos., Bd. II, S. 208 ff. Wir citiren den ‚More' nach der lateinischen Uebersetzung von Buxtorf: ‚Doctor perplexorum'. Basel. 1629.

[4]) More II, cap. 1.: explicare dubia et arcana legis, quae ab intellectu vulgi sunt abscondita.

andere schon längst aufgestellt hätten.[1]) Es darf uns demnach nicht Wunder nehmen, wenn wir im ‚More' oft eine scharfe, logische Abgrenzung und Sonderung des Stoffes vermissen. Eine Planmässigkeit, die dem Zwecke des Verfassers entspricht, lässt sich dagegen nicht verkennen.[2]) Mit Maimonides beschäftigt sich, besonders seit der Herausgabe des ‚Führers' durch Munk, eine verhältnissmässig reiche Literatur.[3]) Bei den meisten Arbeiten über unsern Philosophen geht die Intention der Verfasser dahin, die Maimonidische Doctrin zu analysiren, wobei dann mehr Rücksicht auf die Quellen der einzelnen Philosopheme als auf ihren nachfolgenden Einfluss genommen wird. Das mag denn auch der Grund dafür sein, dass letzterer meist überschätzt und seine Wirkungssphäre zu weit ausgedehnt wird. Es ist zu viel behauptet, wenn von Maimonides gesagt wird, dass kein Denker des Mittelalters sich seinem Einflusse hätte entziehen können. Innerhalb der Entwickelung der jüdischen Philosophie ist er gewiss ein nicht zu unterschätzender Factor, da sich diese unter seinen Auspicien weiter bildete oder vielmehr in der Erklärung des ‚More' ihre erschöpfende Aufgabe fand.[4]) Aber das gilt nicht in gleichem Masse von seinem Einflusse auf die christliche Scholastik. Gewiss beweist schon die häufige Erwähnung des Maimonides bei den Scholastikern, dass sein Werk bekannt und gelesen war. Aber aus diesem Umstand allein lässt sich der wirkliche, sachliche Einfluss noch nicht

[1]) More II, cap. 1 u. 2. Der ‚Führer' war zunächst für den Schüler des Maimonides, Josef ibn Aknin, bestimmt, um demselben einerseits die Dunkelheiten in der Bibel aufzuklären, anderseits das Verständniss für das System der arabischen Mutakallimûn (vgl. unten) beizubringen. S. Praefat. z. More.

[2]) In dieser Beziehung sagt Joël in seiner Abhandlung über „die Religionsphilosophie des Moses ben Maimon" S. 7 mit Recht: „So tritt uns doch der More Nebuchim als seltenes Beispiel planvoller bis in's kleinste berechnender Anordnung entgegen."

[3]) Zur Literatur über Maimonides vgl. Ueberweg, Gesch. der Philos. Bd. II. S. 209. Wir verweisen besonders auf die einschlägigen Werke: Joël, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Breslau 1876; Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. II. T. Wien 1876. Die Angaben bei Ueberweg ergänzend, fügen wir noch hinzu: Beer, Leben und Wirken des Rabbi Moses ben Maimon. Prag 1834; Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss, J. D., Berlin 1887. Vgl. ferner: Stöckl, Gesch. d. Phil. des M.-A. 2. Bd. und Zöckler, Geschichte der Beziehungen zw. u. s. w. I. Bd. Gütersloh 1877.

[4]) Vgl. hierüber Stöckl, l. c. S. 299 ff. Von den Commentatoren des ‚More' nennen wir besonders Schem Tob Josef ibn Falaquera und Moses ben Josue.

ermessen. Besonders soll Thomas von Aquino die Maimonidische Doctrin sich fast ausschliesslich angeeignet haben. Nach den Untersuchungen von Joël und Eisler war Maimonides der Lehrer des ganzen Mittelalters und speciell sein ‚More' der Vorläufer der Summa des Thomas.[1]) An dieser Stelle sei nur im Allgemeinen auf den grossen formalen Unterschied zwischen dem ‚More' und der ‚Summa' hingewiesen: Im ‚Führer' ein zwangloses, oft knappes, oft breites, ohne die Fesseln logischer Distinctionen sich ergehendes Raisonnement; in der Summa ein bis in's einzelnste durchdachtes, nach streng scholastischen Distinctionen und Begriffen formulirtes, in sich abgerundetes System! Aus diesen allgemeinen Bemerkungen möge jedoch nicht der Schluss gezogen werden, dass wir jeglichen Einfluss seitens des jüdischen Denkers auf den Aquinaten in Abrede stellen. Wir wenden vielmehr auch auf dieses Verhältniss das Urtheil Eucken's an, indem er von Thomas sagt: „Nicht dass er sich sclavisch gefangen gäbe und das Ueberkommene bis auf's Wort wiederholte, er hat ein eignes Urtheil und scheut sich nicht, dasselbe gelegentlich auch gegen das Empfangene zu richten. Aber seine Art ist an-

[1]) Zum Belege führen wir einige Citate an, welche von enthusiastischer Ueberschwenglichkeit erfüllt sind. „Ohne Maimonides gäbe es keinen Thomas von Aquino und keinen Albertus Magnus." Eisler, l. c. S. 5 „Erst Thomas von Aquin benutzte nicht bloss Maimonidische Stellen, sondern arbeitete im Geiste Maimon's. Der More Nebuchim ist der Vorläufer der Summa des Thomas, so urtheilt ein katholischer Professor der Philosophie (Saisset) unter dem frischen Eindruck der ihm durch die Munk'sche Uebersetzung bequem gemachten Lectüre des More, und so muss jeder urtheilen, der sich aus dem vergleichenden Studium beider Männer überzeugt, dass Thomas, natürlich soweit die Verschiedenheit der religiösen Grundlagen es verstattet, in durchaus Maimonidischer Weise an die Versöhnung der Philosophie mit den von der Schrift gebotenen Anschauungen geht." Joël, Verhältniss Albert d. Grossen zu Mos. Maim. S. 6 ff. (in den „Beiträgen") In der Abhandlung: „Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik" (in den „Beiträgen") verbreitet sich Joël „etwas" näher über die gegenseitigen Beziehungen der beiden Denker. Wir werden darauf noch zurückkommen. (Merkwürdigerweise finden sich in dem Aufsatze von Jaraczewsky: „Die Ethik des Maimonides und ihr Einfluss auf die scholastische Philosophie des 13. Jahrh.", in der „Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik". N. F. 46. Bd. 1865, wortwörtlich ganze Spalten aus der obigen Arbeit Joël's ohne irgend eine Quellenangabe wieder.) „Maimonides war der Lehrer des ganzen Mittelalters und ein jeder erleuchtete Geist, der später entstanden ist, hat gierig aus ihm geschöpft, in ihm Anregung gefunden und sich freudig als seinen Schüler erkannt." Geiger, Das Judenthum und seine Geschichte. Breslau 1865. S. 151.

schmiegend und nachlebend, er denkt sich in den andern hinein und spinnt dessen Fäden weiter, wie eigene.“ [1]) Um den wirklichen Einfluss, der von Maimonides auf Thomas ausgegangen ist, zu ermitteln, haben wir uns eine Frage gewählt, mit deren Lösung sich beide Philosophen eingehend beschäftigen. Es ist das kosmogonische und kosmologische Problem, von dem wir eingangs unserer Arbeit sprachen. Es lässt sich in dieser Frage um so mehr eine Abhängigkeit, wenn eine solche vorhanden ist, feststellen, als beide Philosophen auf derselben Grundlage der Aristotelischen Naturphilosophie, mit denselben peripatetischen Begriffen und Axiomen operiren und von derselben Nothwendigkeit geleitet werden, in dieser Frage einen Ausgleich zwischen Vernunft und Offenbarung herbeizuführen und die Lehre ihres Meisters, des Philosophen κατ' ἐξοχήν, zu modificiren. Wir zergliedern unsere Arbeit in die einzelnen Untersuchungen der beiderseitigen Lehren über: 1. den Schöpfungsbegriff, 2. den Weltanfang, 3. die Weltbildung, 4. die Weltregierung und die Providenz, 5. den Zweck der Schöpfung.[2])

I. Der Schöpfungsbegriff.

Der Schöpfungsbegriff im biblischen Sinne ist dem Aristoteles fremd.[3]) Das Verhältniss Gottes zur Welt wird ja nach seinem System von starrer Naturnothwendigkeit geregelt. Die Anhänger der peripatetischen Schule, welche auf dem Boden des ‚Gesetzes‘ standen, mussten, um nicht mit ihrem Glauben in Widerspruch zu gerathen, in diesem Punkte über den ‚Philosophen‘ hinausgehen und den Schöpfungsbegriff der Bibel in ihrem System unterzubringen suchen. Wir begegnen zwar bei Maimonides keiner genaueren metaphysischen Bestimmung und scharfen Umgrenzung des Begriffes der Schöpfung aus nichts. Jedoch es genügt, dass Maimonides diesen

[1]) Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit. S. 9.

[2]) Die Frage nach der Wesenheit der Dinge, ihrer Zusammensetzung aus Form und Materie lassen wir ausserhalb unserer Betrachtung, weil sie auf die Aristotelische Art und Weise bei beiden gelöst wird, bei Maimonides zudem keine eingehende Entwickelung und Begründung findet. — Eine Kritik der Doctrin beider Philosophen, die sich auf den heutigen Standpunkt der Wissenschaft stellt, gehört nicht in den Rahmen unserer Untersuchung, die sich bloss auf die Ermittelung des Einflusses des jüdischen Philosophen auf den christlichen erstrecken soll.

[3]) Vgl. hierüber Schneid, Aristoteles in der Scholastik. S. 81 f. und die Anmerkung.

Begriff hat. Er sagt von der ‚materia prima'[1]): „Sed dicimus Deum optimum maximum ex nihilo eam creasse et ex ea, prout est, postquam esse coepit, generari omnia." Das Moment des ‚ex nihilo' im Sinne von ‚non ex aliquo' tritt bei ihm zurück, um so mehr steht das ‚ex nihilo' im Sinne von ‚post nihilum' bei seinen Auseinandersetzungen über den Weltanfang im Vordergrund. Ueber den Begriff „schaffen" im allgemeinen verbreitet er sich folgendermassen[2]): Es ist ein zweifaches Schaffen zu unterscheiden, ein solches seitens eines materiellen Agens, insofern dieses als ein durch die Form bestimmter Körper thätig ist, und ein solches seitens einer immateriellen Ursache. Die immaterielle, geistige Ursache ist schaffend thätig, indem sie die Formen mittheilt; das vollzieht sie „neque per contactum neque per distantiam"; sie ist ein „agens abstractus per influentiam", einer Quelle vergleichbar, die überall hin ihr Wasser ergiesst. Ist sie einmal nicht thätig, so liegt der Grund in der „privatio dispositionis materiae ad recipiendam abstracti actionem" In dieser Weise ist auch die schöpferische Thätigkeit Gottes zu verstehen. Gott ist nach Aristotelischen Begriffen reine Actualität, die bewirkende Ursache aller Dinge. Die Welt ist geschaffen „ex influentia creatoris". Der adäquateste Ausdruck für dieses göttliche Schaffen liegt in dem hebräischen Worte ‚Schapah'. Wir können es aber nicht ganz verstehen und zum Ausdruck bringen, weil wir gewohnt sind, uns eine Thätigkeit durch Berührung vorzustellen. Die schöpferische Thätigkeit ist deshalb etwas Unbegreifliches, ein Räthsel. Aus diesem Grunde legt Maimonides weniger Gewicht darauf, sie philosophisch näher zu begründen und zu erklären, er richtet vielmehr seine Untersuchung hauptsächlich auf den weiteren Weltentstehungsprocess und die Frage nach dem zeitlichen Anfange des Geschaffenen.

Anders Thomas, der mit dialektischer Genauigkeit den Begriff der Schöpfung aus nichts zergliedert und begründet. Er findet und unterscheidet in demselben drei Momente: 1. die Negation jeglicher präexistirenden Materie; 2. die Priorität des Nichtseins für das Geschaffene ‚secundum ordinem naturae'; 3. die zeitliche Priorität oder das ‚ex nihilo' im Sinne von ‚post nihilum'.[3]) Schöpfung im all-

[1]) More II, cap. 17.
[2]) L. c. cap. 12.
[3]) In lib. sent. II. dist. I. qu. 1. a. 1.

gemeinen definirt er als Setzung des ganzen Seins.[1]) Für die demonstrative Beweisführung begrenzt er den Begriff der Schöpfung aus nichts auf die beiden ersten Momente; die zeitliche Aufeinanderfolge involvirt dieser nicht nothwendig.[2]) Nach dieser Fixirung und Beschränkung des Begriffes sucht Thomas die Schöpfung aus nichts rationell zu beweisen. Seine Argumente lauten: 1° Jedes in seiner Art Unvollkommene entsteht aus dem in dieser Art Vollkommensten. Die Aussendinge haben nur ein participirtes Sein und sind deshalb, weil sie nicht selbst das Sein sind, auch unvollkommen. Daher müssen sie ihr Sein von der vollkommensten Ursache, welche das reine Sein ist, haben, d. h. sie sind von Gott geschaffen. 2° Es ist zu unterscheiden zwischen dem ‚agens particulare' und ‚agens universale'; ersteres bedarf zur Ausübung seiner Thätigkeit einer Materie, letzteres nicht. Je allgemeiner die Wirkung, desto höher die Ursache. Setzung des Seins ist allgemeiner als blosses Hinbewegen, das immer eine Materie voraussetzt. 3° Jedes Wirkende ist in der Weise seines Seins thätig (unumquodque agens sibi simile agit). Gott ist reine Actualität, er hat sein Sein nicht durch etwas, was ihm inhärirt, sondern durch seine ganze Substanz. Seine Wirksamkeit wird darum auch das ganze Sein der Dinge hervorbringen, nicht etwa bloss ihre Form. 4° Es gibt kein materielles Substrat, welches der göttlichen Thätigkeit proportionirt wäre (nulla materia est proportionata divinae actioni, ergo Deus non requirit materiam ad agendum)[3]). 5° Gott ist die allgemeinste Ursache alles Seienden; die erste Materie ist auch ein Seiendes, wenigstens ein ‚ens in potentia', also ist auch Gott deren Ursache.[4]) Die weitere Untersuchung des Aquinaten befasst sich mit dem Beweise, dass nur Gott allein „schaffen" im eigentlichen Sinne zukomme. Die Geschöpfe können höchstens als Instrumentalursachen eines höheren Princips wirken, nicht aber schaffen.[5])

[1]) S. th. 1. p. q. 45. a. 1. in corp.: „. . . oportet considerare . . emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis." Vgl. Sent. l. c.

[2]) S. th. l. c. ad 3m: „Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ‚ex' non designat causam materialem sed ordinem tantum: sicut cum dicitur: ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. . . Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo."

[3]) Contr. gent. l. 2. cap. 16.

[4]) Contr. gent. l. c.; S. th. l. c.

[5]) Sent. l. c.: „Dei est producere rem secundum totum illud, quod est entitas in ipsa et quantum ad formam et quantum ad materiam et hoc est creare." Vgl. Sent. l. c. a. 3.; contr. gent. l. c. cap. 20.; S. th. l. c. a. 5.

Der Begriff der Schöpfung aus nichts findet bei Thomas eine wesentlich andere Behandlung, als bei Maimonides. Letzterer redet zwar auch von dem Schaffen der ersten Ursache und versteht es nach der Analogie der Thätigkeit einer immateriellen Ursache. Die schöpferische Thätigkeit Gottes ist ihm aber im Grunde genommen ein Unbegreifliches, ein Wunder. Thomas distinguirt genau, hält die Schöpfung aus nichts in der beschränkten Fassung für demonstrabel und führt eine Reihe positiver Beweise dafür an. Die Speculation hat sich bei ihm vertieft.[1])

II. Der Weltanfang.

Die Frage nach dem zeitlichen Anfang der Welt bildete für die mittelalterlichen Philosophen ein Problem, auf dessen Lösung viel Mühe und tiefer Scharfsinn verwendet wurde. Aristoteles, der dem Mittelalter „als Vorläufer Christi auf natürlichem Gebiete" galt, im Bereiche des Naturwissens eine autoritative Stellung inne hatte, stand mit seiner Annahme der ewigen Weltbewegung, des naturnothwendigen Weltprocesses im offenen Widerspruch mit der Bibel.[2]) Daher, besonders seit dem Bekanntwerden der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles, die Anstrengung, die biblische Lehre trotz der entgegenstehenden Aristotelischen Ansicht wissenschaftlich zu rechtfertigen. Die Schüler des Aristoteles, Eudemus, Theophrast, auch Straton lehren die Ewigkeit der Welt im Sinne ihres Lehrers. Mehr das ‚Wie' als das ‚Wann' des Schöpfungsactes bildet innerhalb der jüdisch-alexandrinischen und neuplatonischen Schule das Object einer tiefsinnigen, mystisch-pantheistischen Speculation. Die patristische Philosophie, welche Platon eine grössere Verehrung entgegenbringt als Aristoteles, den sie nur durch Vermittelung anderer Systeme kennt, lehrt durchweg den christlichen Schöpfungsbegriff und den zeitlichen Beginn der Welt. Nur Origenes anticipirt bereits die Doctrin der anfangslosen Schöpfung, welche wir bei Maimonides und insbesondere bei Thomas wiederfinden. Die Frühscholastik steht noch unter dem Einflusse des hauptsächlich durch Pseudo-Dionysius übermittelten Neuplatonismus. Scotus Erigena hält die aus Gott

[1]) Wir lassen natürlich bei der Darstellung der Thomistischen Lehre die vorangegangenen Untersuchungen der Scholastiker unberücksichtigt. — Nach Zöckler hat der halbe Naturalismus des Maimonides, dem die Weltschöpfung aus nichts ein reiner Glaubenssatz, Albertus und Thomas nicht beirrt. L. c. S. 432.

[2]) Vgl. Zöckler, l. c. S. 361 ff.

emanirten Ideen, die Prototypen, sowie die aus diesen geflossenen körperlichen Dinge für gleich ewig wie Gott. Auch in dieser Periode wird die Frage nach dem Weltanfang nicht ‚ex professo' behandelt. Erst als durch die Araber und Juden das ganze System des Aristoteles den christlichen Denkern bekannt geworden war, musste sich die Frage nach dem Weltanfang verschärfen und das Problem zur Lösung drängen. Es lassen sich zwei Richtungen verfolgen, die dieses Ziel erstreben. Die eine glaubt den Weltanfang demonstrativ beweisen zu können; die andere nimmt eine Mittelstellung ein, indem sie weder den Weltanfang, noch die Weltewigkeit für beweisbar hält und den zeitlichen Anfang der Welt als Glaubenssatz statuirt. Auf der ersten Seite stehen die arabischen Mutakallimûn, Albertus Magnus und Bonaventura, auf der andern Maimonides und Thomas als die bedeutendsten Führer der schwebenden Controverse.[1]) Maimonides war der erste, welcher innerhalb des Aristotelismus Front machte gegen die Lehre des Stagiriten und durch Modificationen einen Ausgleich mit dem „Gesetze" herbeizuführen suchte.[2]) Veranlasst wurde er dazu durch die Kritik der willkürlichen metaphysischen Propositionen der Mutakallimûn[3]), auf Grund deren diese arabische Religionssecte den Weltanfang mit Vernunftgründen gegenüber den arabischen Peripatetikern beweisen zu können vermeinte.[4]) Maimonides gibt über das ganze Thema breite Auseinandersetzungen im zweiten Theile seines ‚More'. Nachdem er zunächst eine Naturphilosophie auf der Aristotelischen Grundlage entworfen, geht er mit Cap. 13 zu dem Hauptthema über, zur Lösung der Frage: Ist die Welt ewig oder hat sie einen zeitlichen Anfang? Drei Ansichten führt Maimonides hierüber an. 1. Die Bibelgläubigen halten an der Schöpfung aus nichts fest. 2. Die Philosophen (Platon) leugnen die Möglichkeit einer Schöpfung, den Uebergang aus dem Nichtsein

---

[1]) Vgl. über diese specielle Frage: Stöckl, Die thomistische Lehre vom Weltanfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Katholik. 1883. I. Ferner: Frohschammer (im Athenaeum, 1862): Ueber die Ewigkeit der Welt. Er übersieht übrigens Maimonides, wenn er auf der einen Seite bloss Thomas als Hauptvertreter hinstellt.

[2]) Innerhalb des Judenthums hatten schon Saadja und Jehuda Halevi, unter den Arabern Algazel die Schöpfung aus nichts zu beweisen gesucht.

[3]) Die Mutakallimûn, hebräisch Medabberim, d. h. Lehrer des Worts, wollten die Lehre des Koran rationell begründen und vertheidigen; sie vertreten die orthodoxe Reaction gegenüber den Philosophen.

[4]) More I., cap. 74

in's Sein. Sie nehmen deshalb neben Gott eine ewige Materie an, aber in der Weise, dass sie Gott als die Ursache der Existenz jener Materie denken. Die schöpferische Thätigkeit Gottes ist bloss als eine weltbildende aufzufassen. Sowohl die Sphären als die Elemente unterliegen der Generation und Corruption. 3. Aristoteles und seine Commentatoren vertreten wie die vorhergehenden den Satz „ex nihilo non potest aliquid fieri". Nur behaupten sie noch, dass Bewegung und Zeit, der Himmel mit seinen Sphären ebenso ewig seien wie die ‚materia prima'. Die Formen allein sind das Wechselnde. Maimonides beschäftigt sich bloss mit der Ansicht des Aristoteles, welche die zweite ja einschliesse. Seinen eignen Standpunkt präcisirt er zuvor mit den Worten: „Nullam rem Deo esse coaevam et non esse Deo impossibile ex privatione aliquid producere." [1])

Wir geben die Ausführungen des Maimonides nur summarisch wieder, da es hauptsächlich darauf ankommt nachzuweisen, dass Thomas in dieser Frage die Methode des Maimonides adoptirt hat. Die Aristotelischen Beweise für die Weltewigkeit sind nach Maimonides theils aus der Natur Gottes hergenommen, theils aus der Natur des Geschaffenen. Zu den letzteren gehören: 1. Der Beweis aus der Ewigkeit der Bewegung; es ist kein Uebergang zur Wirklichkeit ohne Bewegung denkbar. 2. Die ‚materia prima' kann nicht entstanden gedacht werden, weil sie immer wieder eine der Form theilhaftige Materie voraussetzt; die ‚materia prima' aber ist formlos. 3. Im Himmelsuniversum gibt es nichts Gegensätzliches; jede Corruption beruht aber darauf, also unterliegt der Himmel nicht der Corruption und deshalb auch nicht der Generation.[2]) 4. Jedem Geschaffenen geht die Möglichkeit des Werdens voraus, diese aber erfordert einen Träger.[3]) Maimonides sucht diese Beweise allgemein zu widerlegen, indem er ihren Hauptirrthum darin findet, dass sie dieselben Gesetze, die wir jetzt in der Natur wahrnehmen, auf den Schöpfungsmoment übertragen. Zwischen diesem Momente und der jetzigen Naturentwickelung besteht aber keine Analogie, ein

[1]) More II., cap. 13.

[2]) L. c. cap. 14.: „Coelum corrumpi non potest; quidquid vero non est corruptibile, id neque est generabile." — ‚Unentstanden' und ‚unvergänglich' sind bei Aristoteles correlative Begriffe.

[3]) Diesen Beweis suchten die Mutakallimûn dadurch zu entkräften, dass sie behaupteten, die Möglichkeit läge bloss in ‚agente', nicht in ‚effecto'. Maimonides dagegen unterscheidet eine zweifache Möglichkeit: „possibile in materia ad ita existendum et possibile in efficiente ad ita agendum." L. c. cap. 14.

Rückschluss ist ungerechtfertigt.[1]) Die Beweise, welche Aristoteles[2]) aus der Natur Gottes entnimmt, sind folgende: 1. Ein Schöpfungsact involvirt einen Uebergang von der Potentialität zur Actualität, also eine Veränderung in Gott, für die ein weiteres Princip angenommen werden müsste. 2. Wenn Gott gerade zu dieser Zeit die Welt geschaffen hat, dann muss entweder ein Hinderniss früher vorgelegen oder ein neuer Antrieb ihn dazu bewogen haben. Beides ist mit dem Begriffe Gottes nicht vereinbar. 3. Alle Werke Gottes sind ein Product seiner vollkommenen Weisheit, diese ist wie sein Wesen ewig, also auch ihr Product.[3]) Zu dem ersten Argumente bemerkt Maimonides, dass nur bei den aus Form und Materie zusammengesetzten Wesen durch den Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit eine Veränderung involvirt werde. Bei einem abstracten Agens, wie bei Gott, habe die Möglichkeit keinen Sinn; Gott ist blosse Wirklichkeit, und wenn er sich einmal bethätigt und einmal nicht, so hat das keine Veränderung zur Folge.[4]) Zum zweiten Beweise macht er die Objection, dass zwar jedes ‚agens voluntarium', das ‚wegen etwas' handelt, nothwendig zu einer Zeit handle, Gott aber nicht ‚propter aliquid extra voluntatem' wirke, sondern kraft eines ihm immanenten Grundes und Zweckes. Ferner erwidert er, dass Gottes Weisheit zwar ewig sei wie sein Wesen; aber daraus folge noch nicht die Ewigkeit ihres Products. Weshalb Gott nicht früher die Welt geschaffen habe, können wir ebensowenig begreifen, wie das Wesen und den Umfang der göttlichen Weisheit selbst.[5]) Im allgemeinen sucht Maimonides den angeführten Beweisen ihre Stringenz zu nehmen mit dem Hinweis darauf, dass eine solche Aristoteles selbst nicht angenommen habe, da er sich zur Bekräftigung auf die früheren Physiker berufe. Das sei nicht nöthig gewesen,

---

[1]) L. c. cap. 17.

[2]) Oder vielmehr, welche andere, die Commentatoren, in seinen Schriften zu finden glaubten. L. c. cap. 14. Aristoteles selbst unterscheidet nicht zwischen solchen Beweisen; auch sind die Beweise der ersten Art bei ihm mehr in organischem Zusammenhange mit seinen metaphysischen und naturphilosophischen Principien dargestellt.

[3]) Es wird noch ein historischer und Absurditätsbeweis kurz erwähnt. L. c. cap. 14.

[4]) Maimonides weist auf die Analogie mit dem ‚intellectus agens' hin, der sich ja auch das eine Mal bethätige, das andere Mal nicht. L. c. cap. 18.

[5]) L. c. cap. 18.

wenn er sie für stringent gehalten hätte.[1]) Maimonides meint auf diese Weise dargethan zu haben, dass die Aristotelischen Beweise keine concludente Kraft haben. Die Weltewigkeit lässt sich nicht demonstrativ beweisen, ebensowenig aber auch der zeitliche Anfang des Geschaffenen, wie es die Mutakallimûn vermeinten. Die Beweismethode der letzteren war folgende.[2]) Ist die Welt ewig, so muss es ein in der Wirklichkeit Unendliches geben, eine unendliche Reihe wirkender Ursachen. Das ist nicht möglich. Es müsste ferner das Unendliche vermehrt werden können. Maimonides bemerkt, es sei nur eine unendliche Reihe zugleich wirkender Ursachen als unmöglich zu erweisen, nicht das Unendliche ‚per successionem'. Andere Beweismomente der Mutakallimûn stützten sich auf ihre irrigen Lehrsätze von der Verbindung der Atome, Substanzen und Accidentien. Theils falsche Auffassungen, theils ein verkehrtes Beweisverfahren lag ihren Argumenten zu Grunde, die sie aus der Appropriation der Aussendinge und der Präponderanz der Existenz der Welt über ihre Nichtexistenz entnahmen, indem sie daraus auf einen Appropriator und Präponderator schliessen wollten. Gegen den Einwurf, dass es bei Annahme der Weltewigkeit eine unendliche Zahl unsterblicher Seelen geben müsste, macht Maimonides geltend, dass erst die Unsterblichkeit bewiesen sein müsste. Bis jetzt sei ein Beweis noch nicht erbracht.[3]) Maimonides unterlässt es nicht, gegen die Mutakallimûn den Vorwurf zu machen, dass sie durch blosse Scheingründe die Weltschöpfung zu beweisen suchten.[4])

Das Resultat der Maimonidischen Kritik ist ein negatives; die Vernunft kann den Weltanfang nicht beweisen: er fällt unter das Herrschaftsgebiet des Glaubens. Aber dieser Glaube soll kein vernunftloser sein, er hat seine natürlichen Gründe, welche sich auf die grössere Wahrscheinlichkeit des Glaubensdogmas stützen. Diesen Probabilitätsbeweis erbringt Maimonides in den Capp. 19—25, indem

---

[1]) L. c. cap 15. — Schneid irrt, wenn er von Albertus l. c. S. 92 sagt: „An derselben Stelle widerlegt er auch die Beweise des Rabbi Moyses für die Ewigkeit der Welt." Als ob Maimonides die Ewigkeit der Welt beweisen wolle! Deutlicher sagt Albertus selbst an der betr. Stelle: „Tertio ponemus septem vias, quas collegit Rabbi Moyses in secunda parte libri, qui dicitur dux neutrorum sive dubiorum quorundam probantium mundi aeternitatem." S. th. ed. Jammy, Bd. 18. S. 58.

[2]) More I. cap. 74.

[3]) More I. cap. 74.

[4]) More II. cap. 16.

er verschiedene Instanzen gegen die Aristotelische Naturnothwendigkeit anführt. Wir geben nur kurz den Gedankengang wieder.

Allen Sphären ist eine Materie gemeinsam; wer befähigt diese gerade zu der bestimmten Form? Warum bewegt sich der Himmel von Osten und nicht von Westen? Weshalb bewegt sich die Sphäre, ihr Stern aber nicht? Warum gibt es in der achten Sphäre so unendlich viele Sterne, in den andern gerade eine bestimmte Anzahl, in der äussersten gar keine? Diese Fragen kann Aristoteles nicht genügend beantworten, sie lösen sich bloss bei der Annahme des Entstandenseins der Welt „aus der Absicht eines Beabsichtigenden (ex intentione intendentis)." Folgt nun daraus nothwendig, dass die Welt geschaffen ist durch die Intention Gottes und lässt sich mit der Annahme des Entstandenseins der Welt noch die Weltewigkeit vereinbaren? Letzteres hält Maimonides nicht für möglich, Nothwendigkeit und Ewigkeit sind ihm correlative Begriffe. Die Vertheidiger dieser Meinung spielen nur mit Worten. Gegenüber der ersten Frage hat er seinen Standpunkt bereits dargelegt. Von zwei Entgegengesetzten ist das weniger Zweifelhafte anzunehmen, wenn für keines von beiden die ‚ratio demonstrativa' vorliegt.[1]) Maimonides gibt sich zufrieden damit, die Zweifel hervorgehoben zu haben, unbekümmert darum, ob nicht ein anderer vielleicht auch diese noch lösen kann. Die platonische Hyleologie meint er im Falle ihrer Demonstrabilität leichter mit der Bibel in Einklang bringen zu können.[2]) So schwächt er seine Opposition wieder ab, wenn er auch an dem Weltanfange aus religiösen Gründen festhält.

Thomas entwickelt seine Ansichten über die Ewigkeit der Welt in der ‚Summa theol.', ‚Summa c. gent.' und dem opusculum ‚de aeternitate mundi contra murmurantes'. Was seine Ausführungen von vorneherein unterscheidet von den Maimonidischen ist die schärfere Problemstellung, die Trennung der Frage nach dem ‚ex nihilo', insofern es die Präexistenz der Materie ausschliesst, von der Frage nach dem ‚ex nihilo' im Sinne von ‚post nihilum'. In der ersten

[1]) More II. cap. 23.

[2]) L. c. cap. 24. cap. 25: „Et in hac re huiusque quaestionis indagatione multi praestantes viri dies suos consumpserunt et consument adhuc alii in futurum. Quod si enim novitas mundi per demonstrationem probatur, etiam secundum Platonis sententiam, corruunt quaecunque contra nos in medium protulerunt philosophi; quod si vero Aristotelis sententia vera sit per demonstrationem, concidit lex nostra et ad alienas ac peregrinas delabimur sententias."

Beziehung hält Thomas die Schöpfung aus nichts für rationell beweisbar, in der andern nicht. Hier theilt er mit Maimonides denselben kritischen Standpunkt. Auch die Art und Weise, wie er an die Lösung der Frage geht, ist Maimonidisch. Zuerst widerlegt er die Gründe, welche die Vertheidiger der Weltewigkeit ‚a parte Dei' anführen. Diese suchen zu beweisen, dass die Welt ewig sein müsse, wie Gottes Wesen, weil Gott auf dieselbe Weise immer, also ewig thätig sei, und ‚posita causa sufficienti ponitur effectus'. Jedoch, sagt Thomas, folgt aus der ewigen Wirksamkeit Gottes noch nicht die Ewigkeit der Wirkung, denn diese Wirkung hängt ganz, auch bezüglich ihres Jetztseins von der Bestimmung des Willens ab; aus dessen Thätigkeit folgt eben nicht bloss, dass die Dinge gerade solche sind, sondern auch dass sie jetzt sind. Bei Gott hat der Schöpfungsact keine Veränderung zur Folge, denn Gottes Thätigkeit und Wesenheit sind identisch. Nach einem Grunde, weshalb nicht früher die Welt erschaffen worden ist, kann man überhaupt nicht fragen, weil die Zeit erst mit den Dingen in's Dasein getreten ist.[1]) Das sind ungefähr dieselben Beweismomente, wie bei Maimonides. Nur widerlegt Thomas auch noch einige andere Einwürfe, so einen, der auf die sich immer gleich bleibende Zweckursache, und einen, der auf die unendliche Güte Gottes, die sich auch den Geschöpfen in unendlicher Weise mittheile, sich stützt.[2]) Gegenüber den Beweisen ‚ex parte creaturarum' bemerkt Thomas mit Maimonides, dass die Gesetze der jetzigen Entwickelung des Geschaffenen nicht auf den Moment der eigentlichen Schöpfung übertragen werden dürfen.[3]) Auch findet sich derselbe Hinweis wieder, dass Aristoteles selbst seine Argumentation nicht für stringent gehalten habe.[4]) Im einzelnen hat Thomas ebenfalls die auf die Ewigkeit der Bewegung[5]), die formlose ‚materia prima'[6]), die Incorruptibilität des Himmels[7]) und die Nothwendigkeit eines Trägers für

[1]) Cont. gent. l. 2. cap. 32. 35.

[2]) L. c. — Maimonides spricht von der „ewigen Weisheit", Thomas von der „unendlichen Güte".

[3]) L. c. cap. 37.; Opusc. XXVII. (De aet. mund.)

[4]) S. th. 1. p. q. 46 a. 1. in corp.: „Secundo, quia ubicunque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum; quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis." Vgl. More II. 15.

[5]) Cont. gent. l. 2. cap. 33.; S. th. 1. p. q. 46 a. 1.; Sent. II. dist. I. a. 4.

[6]) L. c.

[7]) L. c.

die Möglichkeit[1]) sich stützenden Beweise. Indess werden sie von ihm mehr zergliedert, ausserdem einige neue Einwendungen widerlegt.[2])

Thomas verfolgt das Problem weiter wie Maimonides durch Aufstellung des Satzes: „Lässt sich die Ewigkeit der Welt nicht durch Vernunftgründe darthun, so auch nicht ihr Anfang.“ Doch trennen sich hier bald die Wege der beiden Denker, wenn wir auch bei Thomas den Pseudobeweisen der Mutakallimûn wieder begegnen. Thomas verallgemeinert die Frage und ihre Lösung. Er sagt, es kann kein Grund für den Anfang der Welt gefunden werden weder auf Seiten der Geschöpfe noch auf Seiten Gottes. Denn dann müssten wir einerseits die Wesenheit der Dinge, ihr ‚quod quid est‘ als das Princip des Beweises kennen. Dieses sieht aber von jeder zeitlichen und örtlichen Bestimmung ab (‚ab hic et nunc‘), weshalb kein Schluss auf den zeitlichen Anfang möglich ist. Anderseits können wir das Wollen Gottes nicht erforschen, ausser dort, wo es sich nothwendig bethätigt.[3]) Die entscheidende Frage formulirt Thomas dann in dieser Weise: Gibt es einen Widerspruch zwischen dem Begriffe des Geschaffenseins und der ewigen Dauer eines Dinges? Ein solcher ist nach ihm nicht vorhanden. Er würde nämlich darin begründet sein müssen, dass eine wirkende Ursache ihrer Wirkung oder das Nichtsein dem Sein der Dauer nach nothwendig vorausgehe. Indess keine wirkende Ursache bringt ihre Wirkung auf einmal hervor, und deshalb muss sie nicht nothwendig der Wirkung vorausgehen. Gott aber vollzieht seine schöpferische Thätigkeit nicht durch Berührung und Bewegung, sondern auf einmal. Es ist kein Anfang und Ende der Handlung gegeben. „Causa completa et causatum sunt simul.“ Ferner braucht das Nichtsein nicht nothwendig dem Sein der Dauer nach vorauszugehen. Das ‚ex nihilo‘ schliesst bloss ein reales Substrat aus. Es liegt darum in der Bestimmung ‚ex nihilo‘ keine Beziehung des Geschaffenen zum Nichts, so dass etwa vorher das Nichtsein und dann das „Etwassein“ behauptet würde. Daraus folgt nun nicht, dass das Sein und das Nichts zugleich sein müssen, weil ersteres ja der Dauer nach nicht vorausgehen soll.

---

[1]) Cont. gent. l. 2. cap. 34.

[2]) So der Einwand, dass manches Geschöpfliche die Fähigkeit besitze, für immer zu existiren. wie die Himmelskörper: ferner, dass die Dinge den Naturtrieb haben, ihr Sein der Art nach zu erhalten u. s. w. S. th. l. c.

[3]) Vgl. zum Vorhergehenden und Folgenden: S. th. 1 p q. 46. a. 1. u. 2.; Cont. gent. l. 2. cap. 38.; Sent. II. dist. I. a. 4.; Opusc. de aetern. mundi.

Wenn nämlich gesagt wird, dass ein Geschaffenes immer gewesen sei, so heisst das nicht, dass es einmal nichts gewesen, sondern dass es seiner Natur nach nichts wäre, wenn es für sich allein bestände.[1]) — Die Beweise der Mutakallimûn sucht Thomas ebenfalls zu widerlegen.[2]) Wie Maimonides, so unterscheidet auch er zwischen zugleich und successiv wirkenden Ursachen. Zu dem Einwande, dass es eine unendliche Zahl unsterblicher Seelen geben müsse, wenn die Welt ewig sei, bemerkt er, dass es ganz darauf ankomme, wie man das Leben nach dem Tode auffasse. Um nicht eine unendliche Reihe wirkender Ursachen für die Erzeugung des Menschen annehmen zu müssen, hält Thomas es für möglich, dass Gott die Welt auch ohne Menschen hätte erschaffen können. Dann wären diese erst „in der Zeit" entstanden.[3]) Die aufgestellten Scheinbeweise müssen nach ihm widerlegt werden, damit es nicht den Anschein gewinne, als ob der katholische Glaube auf leeren Gründen beruhe und nicht vielmehr auf der festen Grundlage der Wissenschaft Gottes.[4]) Einen ähnlichen Vorwurf erhebt Maimonides gegen die Mutakallimûn. Thomas bleibt also dabei: „Quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest.[5]) Auch ein Probabilitätsbeweis findet sich noch bei ihm; durch den Weltanfang soll sich die Güte Gottes deutlicher manifestiren, indem er die Geschöpfe mehr in ihrer Abhängigkeit von Gott erscheinen lasse.[6])

Thomas hat unzweifelhaft die Methode der Beweisführung von Maimonides adoptirt und das von demselben beigebrachte Material benutzt. Aber die Vergleichung ergibt keineswegs eine sclavische Abhängigkeit. Thomas begnügt sich nicht mit dem bei Maimonides Gefundenen, das er zwar dankbar annimmt. Er trennt die Frage in zwei Momente, während sie Maimonides nicht scheidet. Aber auch wo Maimonides die Methode des jüdischen Philosophen annimmt, bewahrt er seine Selbständigkeit. Er sucht durch eine tiefer gehende

---

[1]) L. c.

[2]) L. c.

[3]) De aet. mundi.

[4]) S. th. 1 p. q. 46. a. 2. in corp.: „Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere, quae fidei sunt." Vgl. Cont. gent. l. c.

[5]) S. th. l. c.

[6]) Gent. l. c.

Reflexion den Kernpunkt der Frage zu beleuchten, widerlegt neue Einwendungen, lässt vieles von Maimonides Angeführte ausser Betracht und beschäftigt sich weniger damit, durch Instanzen die gegentheilige Meinung zu erschüttern, als sie im einzelnen nach allen Seiten zu prüfen. Ein wichtiger Unterschied ergibt sich noch bei folgender Betrachtung. Nach Maimonides ist Geschaffensein und Ewigkeit nicht demselben Dinge beizulegen, weil ihm Ewigkeit und Nothwendigkeit correlative Begriffe sind (vgl. oben). Demnach müsste Maimonides mit dem Beweise für das Entstandensein der Welt auch den für ihren zeitlichen Anfang erbracht sehen. Aber diese Consequenz zieht er nicht und braucht er nicht zu ziehen infolge seiner Unentschiedenheit gegenüber dem Begriffe der schöpferischen Thätigkeit Gottes, die ihm für die Vernunft nicht fassbar erscheint, so dass sie mehr geglaubt als bewiesen werden muss. Thomas dagegen müht sich ab, dem Begriffe der Schöpfung und der ewigen Dauer des Geschaffenen die inneren Widersprüche zu nehmen. Dass Thomas nicht geneigt ist, der Vernunft eine Concession zu machen, falls sie die Weltewigkeit beweisen sollte, braucht kaum hervorgehoben zu werden.[1])

[1]) Den Standpunkt des Maimonides vertrat schon Jehuda Halevi. Vgl. Eisler, l. c. S. 112. Ferner More II. cap. 24 u. 25. Zöckler, l. c.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Ueber die philosophische Bedeutung von Schulbüchern.

(Zur „Sammlung Göschen".)

(Schluss.)

Es ist billig, dass die ‚Psychologie und Logik' vorangestellt wird. Denn wenn es der Philosophie obliegt, Sicherheit, Einheit und Zusammenhang im Gesammtgebiet unseres Wissens herzustellen, die Voraussetzungen der Einzelkenntnisse zu prüfen und ihre Resultate als Glieder einem Organismus einzufügen, so gebührt der allgemeinen Wissenschaft das erste didaktische Wort. Oder wer will ihre Aufgabe bestreiten, wer soll die Aufgabe übernehmen, „das Bewusstsein wach zu erhalten, dass die Wissenschaft nur als Ganzes ihren Zweck erfüllt und dass sie das nur kann, solange sie den Gedanken festhält, wenn auch nur als leitenden Grundsatz, dass die wissenschaftliche Arbeit von unten — das inductive Suchen — und die von oben her — das deductive Prüfen des Gefundenen — einmal zusammenkommen müssen"? Mit diesem Gedanken hat das Werkchen von Elsenhans den richtigen philosophischen Ton getroffen, und es soll ihm nicht verübelt sein, dass es sich nur an moderne Vertreter von Psychologie und Logik gehalten hat (Höffding, Lotze, Sigwart, Wundt, Mill). Unselbständigkeit ist die Abhängigkeit von den Meistern keineswegs.

Eine ganz unphilosophische Bemerkung jedoch darf nicht ungerügt bleiben. Sie ist um so weniger entschuldbar, als sie eben in einem Buche steht, das ‚grundlegend' sein und dessen Sätze die Anfänger in der Wissenschaft durchs Leben begleiten sollen. S. 4 heisst es:

„Das Christenthum entwickelte im Mittelalter unter dem Einfluss des Aristoteles eine eigene christliche Philosophie, die Scholastik; aber erst durch die Reformation wurde freie Forschung möglich gemacht."

Auch in unseren Kreisen kann man wiederholt vernehmen, ungefähr: „Hätten sich die Naturforscher durch die Befürchtungen abhalten lassen, welche man von der coppernicanischen Welthypothese für die Philosophie hegte [1]), so würde man heute noch die These: ‚Die Erde ruht im Mittelpunkte des Weltalls' aufstellen und in streng syllogistischer Form ‚beweisen'; man würde noch immer disputiren, ob die Himmelskörper durch Intelligenzen oder durch besondere Formen bewegt werden; es bedarf aber nur einiger Kenntniss der Geschichte, um die philosophischen Irrthümer des Mittelalters zu durchschauen" u. s. w. u. s. w.

Was sollen denn derlei kurzsichtige Redensarten? Sie besorgen die Geschäfte der negativen ‚Kritik', die sich übrigens schon lange selbst nicht mehr traut und desswegen nach gründlicher Philosophie ausschaut.

Sage man doch klipp und klar: die mittelalterliche Naturkunde, nicht die Naturphilosophie hat irrigen Hypothesen gehuldigt — wie solches sogar heute noch vorkommt; daher ist unseren Ahnen der Ausbau einer Kosmologie nicht gelungen — die übrigens auch wir noch nicht fertig gebracht haben.

Dagegen sollte man sich hüten, den Scholastikern in offener oder verblümter Form Unkenntniss der methodologischen Grundregeln vorzurücken. Als ob Nikolaus Coppernicus ein Schüler der Reformation und nicht zehn Jahre vor Luther, a. 1473 geboren wäre! Als ob nie ein Cardinal Nikolaus v. Cusa gelebt hätte (1401—1464)! Als ob sich nicht in den Schriften des grossen Leibniz (1646—1716) die treffendste Apologie der ‚unfreien' Scholastik fände! Ja, als ob sie nicht für die Scholastik eine ganz selbstverständliche Sache gewesen wäre, die gar keiner Anpreisung bedurfte — die inductive Methode nämlich, die noch immer ein neuer Fund Bacon's von Verulam (1561—1626) sein soll!

Ich kann mir nicht versagen, zwei klassische Zeugen zu nennen, deren Worte die scholastische Naturphilosophie nach ihrer Formalseite hin besser kennzeichnen als alle die Redensarten der Neueren und der

---

[1]) Bekanntlich waren es aber nicht philosophische, sondern grundlose theologische Befürchtungen, welche durch die Einführung der heliocentrischen Weltanschauung in katholischen und protestantischen Kreisen geweckt wurden. — Vergl. Thomas, De caelo II, 17: »Astrologorum suppositiones, quas invenerunt, non est necessarium esse veras Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvatur.« Schon daraus ist ersichtlich, dass das ptolemäische System nicht die unbestrittene Grundlage der christlich-philosophischen Weltanschauung bildete.

Neuerer für und wider. Albertus Magnus (1193—1280) und Roger Bacon (1214—1294) erklären[1]):

„Earum quas ponemus (sententias), quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest" — und

„Duo sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Duplex est experientia. Una est per sensus exteriores, et sic experimur ea, quae in coelo sunt, per instrumenta ad hoc facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur, et quae non sunt pervenientia in locis, in quibus sumus, scimus per alios sapientes, qui experti sunt. Haec est experientia humana et philosophica."

Diese Zeugnisse sind mitgetheilt, nicht in der Voraussetzung, dass durch ihre Würdigung die Anklagen gegen die scholastische ‚Unfreiheit' und ‚apriorische Construction' schweigen, sondern in dem Vertrauen, dass der Einsichtige die Grundlosigkeit der Klagen neu anerkennen wird. —

Bezüglich der drei anderen Bändchen aus der ‚Sammlung Göschen' nur einige Bemerkungen:

Die ‚Hauptsätze der Astronomie' von Möbius-Cranz haben die schwierigen Fragen, bei welchen die Anschauung zu folgen so grosse Mühe hat, mit Geschick dem Verständniss des Schülers nahegebracht und doch sich nirgends in eine leere Aufzählung von astrono-

[1]) Vgl. Alb. Magnus: De Vegetabil. ed. Jessen. p 339; Rog. Bacon: Opus maius VII. 1 (namentlich p. 337). Hettinger hat in seinem nachgelassenen Werke ‚Timotheus' (Freiburg. Herder 1890) die Stellen theilweise mitgetheilt (S. 165 und 224). Die letzte Arbeit vom Meister edler Darstellungskunst, die ‚Briefe an einen jungen Theologen' orientieren überhaupt aufs Vortrefflichste über das Studium und die Bedeutung der Philosophie und auch der Naturwissenschaft (bes. die Briefe 11. 12. 13. 14, 15). Die Schärfe der Schulsprache ist gegen die Anforderungen des Briefstiles im Hintergrunde gelassen; dieser spricht aber ungemein an durch Schönheit und Wärme. — Ueberweg's Gesch. der Philos. II. 230 und 256 f (7. Aufl.) sucht das Zeugniss von Alb. Magnus durch die Bemerkung herabzudrücken: Der Doctor universalis „berufe sich doch auch bei naturwissenschaftlichen Behauptungen, die leicht durch die Erfahrung hätten bestätigt oder widerlegt werden können, auf Aristoteles."

mischen Kunstausdrücken verloren. Besonders verdient hervorgehoben zu werden, das die Entwicklung der Hypothesen sich an den geschichtlichen Faden hält. So lernt der Schüler es einsehen, dass z. B. die geocentrische Annahme der Alten nicht ein Widersinn, sondern ein gar nicht unmögliches Hilfsmittel gewesen, den Augenschein am Himmel zu erklären; dass von Kepler zu Newton ein Fortschritt im Beweisen anzuerkennen ist u. s. w. Nicht wenige Druckfehler aber im Text und den Figuren (Verwechslung der Buchstaben) sind zu bessern. Auch ist in der vorgedruckten Tabelle, welche u. A. die ‚Elemente der grossen und einiger kleinen Planeten' angiebt, dem Mercur noch eine Rotationsdauer von $24^h\ 0^m$ zugeschrieben. Schiaparelli in Mailand glaubt aber das Geheimniss der Achsendrehung bei Mercur entschleiert zu haben durch die Erhärtung der Hypothese: Mercur dreht sich in derselben Zeit um seine Achse, in welcher er auch um die Sonne läuft, nämlich in 87·969 Tagen (siderisch).

Die ‚Geologie' von E. Fraas hat das Thatsächliche der noch am meisten mit Hypothesen überladenen Wissenschaft knapp auf 104 Seiten zusammengefasst. Sie geben ein sehr übersichtliches, durch gelungene Profilrisse gehobenes Bild. Die philosophisch hochwichtige Frage nach dem Ursprunge des Lebens — die Geologie hat hier ein bedeutsames Wort mitzusprechen — ist sehr vorsichtig angefasst (S. 44. 46. 48 f.).

„Wir kennen die Uranfänge des organischen Lebens nicht; denn dieselben fallen in eine Erdperiode, aus welcher uns keine erkennbaren Spuren mehr erhalten sind. Dabei müssen wir vor allem daran denken, dass uns nur die Hartgebilde der Thiere und in seltenen Fällen die Pflanzenstructur erhalten ist. Wer bürgt uns aber dafür, dass die niederen Organismen Hartgebilde besessen haben? Ausserdem ist anzunehmen, dass selbst sehr feste Hartgebilde in dem durchgreifenden Umwandlungsprocesse, welchen wir z. B. für die Entstehung der krystallinischen Schiefer vorauszusetzen haben, gleichfalls mit umgewandelt worden sind und sich darum unserer Beobachtung entziehen. In den ältesten Schichten der Erde, aus denen uns Versteinerungen bekannt sind, treten uns desshalb schon verhältnissmässig hoch entwickelte Thiere entgegen." Zudem „ist nicht wohl anzunehmen, dass uns die Urformation, die erste Erstarrungsmasse der Erdrinde, irgendwo auf der Erdoberfläche zu Gesicht kommt, da alle Punkte der Erde im Laufe der geologischen Zeiten schon zu vielfachen Umwälzungen und Umänderungen unterlegen sind."

Demzufolge hat der extreme Darwinismus, die monistische Descendenzlehre, nicht einmal den Werth einer Hypothese; denn auf dem Nichts könnte sie doch nicht aufbauen, was die biologischen Anfänge betrifft. Die Frage in der Form, in welcher man sie (Paul Bert u. Gen.) den französischen Volksschulen aufzuzwingen suchte, hat in

Deutschland, seit Virchow's verständiger Warnung, sicher keine Zukunft. In einem deutschen Unterrichtsbuche vollends würde auch nur die Andeutung von Hirngespinnsten eine sehr unglückliche Figur machen.

Das philosophische Ideal eines Lehrmittels ist von der ‚Pädagogik' des Prof. Rein, auf die Form angesehen, nahezu erreicht. Ein freier Blick, eine musterhafte Ordnung, eine mustergiltige Sprache zeichnen das Büchlein aus. Ein reicher Literaturnachweis, in welchem freilich nicht einmal die Heroen der katholischen Pädagogik ein Plätzchen gefunden, ist je am Ende der beiden Abtheilungen (praktische und theoretische Pädagogik) gegeben. Das Büchlein hat umsomehr Interesse, als es sich freimüthig mit der jetzt brennenden Frage befasst, mit der Reform des höheren Unterrichtes.

Rein schlägt vor: I. Volksschule (8 Jahrg.); II. Mittelschule: 1. Bürgerschule mit einer fremden Sprache (6.—10. Schulj.); 2. Realschule mit Französisch und Englisch (6.—12. Schulj.); III. Gymnasium, Griechisch voran, Latein, Französisch, Englisch (6.—12. Schulj.) — als Vorbereitung zur Universität, für die höhere Militärwissenschaft und das Polytechnikum. Neben den Erziehungsschulen arbeiten die Fachschulen. Das Realgymnasium sowie das bunte Gemisch der Vorbereitungsanstalten sammt aller „falschen Latinität" ist einfach über Bord zu werfen. Zusammenfassend sagt Rein:

„1. Die Neugestaltung der höheren Studien erstreckt sich zunächst auf die Lehrerbildung.

2. Der elementare Vorcursus, welcher jetzt 3 Jahre umfasst, ist nicht zweckentsprechend. Die Schüler treten an die Erlernung einer fremden Sprache heran, ehe sie in ihrer Muttersprache nur einigermassen geschult sind. Daher die Nothwendigkeit, einen breiteren Unterbau zu schaffen, der die fünf ersten Schuljahre der Volksschule umfassen soll.

3. Das Griechische muss in den Vordergrund treten, da die Bedeutung der römischen Literatur in pädagogischer Hinsicht sich mit der griechischen entfernt nicht messen kann.

4. Hauptaufgabe bleibt die Vertiefung in den Inhalt der classischen Werke. Die Grammatik wird nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern nur soweit, als sie zur Vermittlung des Verständnisses der Schriftwerke nöthig ist.

5. Die Fabel von ‚der formalen Bildung' muss aufgegeben werden. Eine solche gibt es im allgemeinen gar nicht, sondern es bestehen so viel Arten derselben, als wesentlich verschiedene Gebiete geistiger Beschäftigung bestehen.

6. Der lateinische Aufsatz wird beseitigt: desgleichen die Extemporalien in ihrer jetzigen Entartung. Der Sprachunterricht kann in seiner Stundenzahl wesentlich verkürzt werden, um Raum für andere Bildungselemente zu schaffen.

7. Das ästhetische Moment, welches zur Erfassung der Welt von so grundlegender Bedeutung ist, muss in wirksamer Weise hervortreten. Ihm dient die Einführung des Kunst- und Zeichenunterrichtes bis zu den obersten Stufen.

8. Die körperliche Ausbildung muss in weit wirksamerer Weise in Angriff genommen werden, als dies jetzt geschieht.

9. Den realistischen Fächern (Naturwissenschaften, Mathematik, Geographie) ist ein breiterer Raum und eine intensivere Betreibung einzuräumen."

Es ist hier nicht der Ort, über diese Fragen in eine Discussion einzutreten. Auch will unser zwangsloser Essay die Grundsätze der theoretischen Pädagogik, welche Rein in Anlehnung an Herbart-Ziller geistvoll entwickelt, keiner näheren Würdigung unterziehen. Wir kehren zurück zu unserem Hauptgedanken, der philosophischen Bedeutung der Lehrmittel, indem wir auf eine vielgehörte Klage hinweisen:

„Das Fachwissen erscheint viel zu sehr als Hauptsache; die philosophisch-pädagogische Durchbildung wird als etwas ganz Nebensächliches betrachtet. Darum besteht die Gefahr, dass unsere höhere Wissenschaft, in Kritisir-, Commentir- und Compilirsucht verflacht und, kläglich an niedrigen Einzelheiten klebend, für die allumfassenden, die philosophischen Wahrheiten ‚verblödet'."

„. . . Was uns fehlt, ist eine gesunde Schule der Philosophie, in der nicht alle möglichen Theorien und Systeme entwickelt werden, sondern wo dem jungen Manne die rechte Handhabung seines Denk- und Sprachapparates gelehrt wird. Schiebe man diese Schule in's Gymnasium, wenn man will — man sagt ja, es seien dort mancher Fächer zu viel und viele zu breit — oder lege man sie obligatorisch in's erste Jahr der Universität: geschehen muss es, wenn es besser werden soll, und nicht bloss irgendwie muss es geschehen, sondern auf die rechte Weise. Das ist unser wundester Fleck, dass bei uns in Deutschland die Tradition dieser unentbehrlichsten aller Schulen vollständig verloren gegangen ist. Es ist eine trostlose Verblendung, wenn wir unserer Jugend diese Schulung verwehren, die ihr doch zum Leben so nothwendig ist, wie Sonnenlicht und reine Luft." [1])

[1]) Friedr. Graf Quaadt-Wyckrad-Isny, Offener Brief in der Jesuitenfrage. 1891. S. 19 f.

Wildbad. **Dr. Carl Braig.**

Nochmals zu Feldner's Schrift: „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen.“

Erwiderung des Recensenten auf des Verfasser's Gegenkritik.

„Der neueste Commentator des hl. Thomas“, — so lautet der Titel, mit dem P. G. Feldner O. P. den Schreiber dieser Zeilen bedacht hat[1]), weil derselbe in einer Kritik[2]) des oben bezeichneten Werkes sich erlaubt hatte, bezüglich der Mitwirkung Gottes bei den Handlungen seiner Geschöpfe, zumal der vernünftigen, in einigen Punkten anderer Ansicht zu sein und etwas Anderes als Lehre des hl. Thomas erkannt zu haben, als der Hochw. Herr Vf.

Ich will es versuchen, ruhig und objectiv auf einige sachlichen Ausstellungen der Gegenkritik zu antworten, eingedenk des schönen Wortes: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas!“

In meiner Kritik der genannten Schrift hatte ich gegen Schluss hin kurz in sechs Punkten alles das zusammengefasst, worin P. Feldner's Doctrin mir von der wahren Lehre des englischen Meisters abzuweichen schien; diese sechs Punkte lauteten:

„Wir können es also nicht mit P. Feldner als Lehre des hl. Thomas ansehen,

1) dass der Wille eine potentia passiva sei; nach Thomas ist er eine potentia activa, operativa;

2) dass die motio divina in passivem Sinne real verschieden sei von der actio, wozu sie von Gott gegeben ward;

3) dass Gott als motor universalis unserem Willen eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgute mittheile;

4) dass diese Bewegung des Willens von Seiten Gottes bereits ein freier Act sei, und nicht vielmehr ein natürlich nothwendiger;

5) dass der Wille diese Bewegung nur stofflich, keineswegs aber activ modificiren könne. Der Wille kann die Bewegung des motor universalis entweder abschütteln oder auch zu diesem oder jenem Einzelgute hinlenken;

6) dass ein natürlich-nothwendiger Act als solcher frei sein kann.“ (l. c. S. 419 ff.)

Ad 1m bemerkt P. Feldner in seiner Gegenkritik:

„Nach P. Feldner ist der Wille an und für sich keine active, sondern eine rein passive Potenz. — Was ist denn der Wille an und für sich zufolge der Meinung des Herrn Kritikers? Beschreibt Feldner ganz richtig die praemotio physica als die Ueberführung der zwar handelnsfähigen, aber actu noch nicht handelnden Kraft, so bleibt diese Kraft ohne praemotio physica offenbar bloss handelnsfähig. Ist nun eine bloss han-

[1]) Im ‚Jahrbuch für Philos. u. specul. Theolog.‘ v. Dr. E. Commer. V. Bd. (1891) S. 385 ff.

[2]) S. ‚Philos. Jahrb.‘ III. Bd. (1890) S. 411 ff.

delnsfähige Kraft gleichbedeutend oder identisch mit der actu handelnden? Das bestreitet ja der Herr Kritiker selber, indem er sagt, die praemotio physica bewirke, dass die handelnsfähige Kraft actu handle. Dem P. Feldner sind aber: actives Princip, active Potenz oder agens in actu identische Begriffe, wie der Herr Kritiker S. 413 selber zugesteht. Ist also das agens in actu gleichbedeutend mit activer Potenz oder Kraft, so unterscheidet es sich ohne Zweifel sachlich von agens in potentia von der Kraft im handelnsfähigen Zustande. Muss man demnach den Willen in diesem handelnsfähigen Zustande nicht passiv nennen?"

Vorstehende Entwicklung F.'s weist nichts anderes nach, als dass die potentia activa oder handelnsfähige Kraft noch in potentia zu einem weiteren actus, nämlich zu ihrem ultimum complementum, der actio, ist. „Sicut potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa", so schreibt der hl. Thomas [1]), „ita etiam illud, quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicitur." Der englische Lehrer nennt aber, wie aus vorstehenden Worten erhellt, ob solcher Potentialität die potentia activa keineswegs potentia passiva, wie F. es thut. Noch viel weniger vergleicht er desshalb diese potentia activa der materia prima und sagt etwa mit Feldner: „Der Wille als Vermögen, als Potenz, ist seiner Natur nach aus und durch sich selber ganz und gar passiv. In ordine operativo gleicht er dem ersten Stoffe, der materia prima." (Feldner, Willensfreiheit S. 84.) Wenn wir nun behaupteten, der Wille sei nicht eine rein passive Potenz (so: Feldner S. 64), sondern eine active, so wollten wir damit keineswegs alle Möglichkeit einer weiteren Vervollkommnung dieser activen Potenz in Abrede stellen, sondern lediglich unseren Willen nicht zu einer materia prima in ordine operativo stempeln lassen.

F. scheint übrigens die unglückliche Wahl dieses Vergleiches selber eingesehen zu haben; denn während er in der von uns recensirten Schrift (S. 85) sagte:

„Der Wille ist . . . aus und durch sich selber ganz und gar passiv. In ordine operativo gleicht er dem ersten Stoffe, der materia prima. . . . Dass dieser Zustand ein sehr unvollkommener ist, wird jeder begreifen. Er ist so wenig vollkommen, wie der Zustand des ersten Stoffes ohne die entsprechende Form und Existenz;"

lesen wir in seiner Gegenkritik:

„Der Wille bildet Thätigkeitsprincip; allein an sich ist er bloss principium radicale und remotum. Durch die praemotio physica wird er principium formale und proximum. Die materia prima ist weder principium radicale und remotum, noch wird sie jemals principium formale und proximum ihrer Form." (S. 388.)

[1]) 1. Sent. D. 42. q. 1. a. 1. ad 1m.

Ganz richtig; aber eben desshalb verhält sich auch nicht der Wille in ordine operativo, wie die prima materia in ordine entitativo, und eben desshalb ist der Wille keine potentia passiva, sondern activa.[1])

Uebrigens ist diese Lehre nicht erst vom „neuesten Commentator des hl. Thomas“ erfunden worden. Jahrhunderte lang haben sich die Theologen darüber gestritten, ob der Wille eine potentia passiva oder activa sei. Tanner S. J. schreibt darüber (Disp. 2. de act. hum. q. 1. Dub. 1. n. 5.):

„Liberum arbitrium est potentia activa, non passiva. Ita ex communi S. Thomas 1. p. q. 82. a. 4. et de Verit. q. 22. a. 9. et 11. ad 5m; Scotus in 2. Dist. 23.; Henricus qdl. 10. q 1. et qdl. 13. q. 11.; Capreolus 2. Dist. 24.; Ferrariensis 1. cont. gent. c. 44.; Bellarminus l. 3. de grat. et lib. arb. c 10., quidquid nonnulli significent, liberum arbitrium esse aut potentiam solum passivam, quomodo de voluntate loquuntur Gotfredus qdl. 6. q. 7. et ex parte Aegidius qdl. 1. q. 16., aut partim passivam, partim activam, quomodo de voluntate loquuntur Ariminensis et Gabriel 4. Dist. 25., Paludanus 4. Dist. 49. q. 3., qui docent ad actionem voluntatis eliciendam concurrere ut causas partiales tum ipsam voluntatem tum etiam obiectum cognitum sive ipsam rationem proponentem obiectum.“

Vielleicht wird F. auch Tanner als Commentator des Aquinaten nicht gelten lassen; desshalb möchte ich ihm einen anderen, sehr alten Commentator — Ordensgenossen — des hl. Thomas vorführen, Johannes Capreolus, welcher den officiellen Titel: ‚Thomistarum Princeps‘ führt, nicht einmal ein Jahrhundert vom hl. Thomas entfernt ist und desshalb die Lehre seines englischen Meisters recht wohl kennen konnte, ja musste. Capreolus schreibt (In 2. sent. Dist. 24. q. 1. a. 1.):

„Quinta conclusio: Liberum arbitrium seu voluntas non est potentia pure passiva, immo est activa et motiva Hanc conclusionem intendit S. Thomas 1. p. q 82. a. 4., ubi sic ait: »Aliquid dicitur movere dupliciter etc. . . .« Haec ille. Simile ponit 1. 2. q. 9. a. 1., ubi probat, quod voluntas movet omnes alias potentias animae. In 3io vero artic. sic dicit: »Ad voluntatem pertinet movere alias animae potentias etc. . . .« Ex quibus potest formari talis ratio: Nulla potentia movens alias ad suos actus est mere passiva, immo est aliqualiter activa. Sed voluntas est huiusmodi; igitur etc. — Secundo sic: Omnis potentia movens seipsam ad suum actum est activa et non pure passiva; sed voluntas est huiusmodi; igitur. Maior nota est. Minor

[1]) Damit F.'s Behauptung, „der Wille gleiche in ordine operativo dem ersten Stoffe, der materia prima“ und sei desshalb gleich dieser in ordine operativo eine potentia mere passiva, richtig sei, wäre erforderlich, dass der Wille an sich weder principium radicale und remotum seiner Thätigkeit sei, noch jemals principium formale und proximum derselben werden könne; denn so verhält es sich bezüglich der prima materia in ordine entitativo und desshalb ist der erste Stoff bezüglich des Seins eine potentia mere passiva.

probatur: quia sicut se habet intellectus respectu conclusionum deducibilium ex principiis, ita se habet voluntas respectu eorum, quae sunt ad finem; sed intellectus actu cognoscens principia potest se movere ad actum cognoscendi conclusiones; igitur voluntas actu appetens finem potest se movere ad eligendum ea, quae sunt ad finem. Et in hoc primus articulus terminatur." [1])

F. scheint zu seiner Ansicht von der reinen passiven Potentialität des Willens dadurch gekommen zu sein, dass er in einem fort die potentia activa mit dem agens in actu verwechselt; ja S. 387 sagt er ausdrücklich:

„Dem P. Feldner sind aber: actives Princip, active Potenz oder agens in actu identische Begriffe."

Auf S. 388 heisst es sogar:

„Active Potenz oder agens in actu sind nach P. Feldner und nach dem hl. Thomas eins und dasselbe. Das gibt der Herr Kritiker unumwunden zu. (S. 413.)"

Dagegen muss ich mich jedoch ganz entschieden verwahren; mehrmals habe ich mir die S. 413 wieder und wieder Wort für Wort durchgelesen, aber auch nicht eine einzige Silbe eines solchen „unumwundenen" Zugeständnisses finden können. Nein, potentia activa und agens in actu sind nach dem hl. Thomas zwei himmelweit von einander verschiedene Dinge. Das agens in actu ist ein compositum aus der res, quae agit, aus der potentia activa, qua res agit, und aus der actio, quam res per potentiam activam agit. Die potentia activa inhärirt dem agens und ist das principium der actio; diese verhält sich also zu jener wie das principiatum zu seinem principium, wie das causatum zu seiner causa; diese drei componentia sind von einander real verschieden, und die potentia activa verhält sich zum agens in actu ähnlich wie der intellectus zum homo actu intelligens. Demgemäss kann die potentia activa gar nicht identisch sein mit dem agens in actu ebensowenig wie die vis visiva oculi identisch ist mit dem oculus actu videns. Wenn nun aber auch die vis visiva, um bei diesem Beispiele zu bleiben, nicht actu thätig ist, hört sie etwa dadurch auf, eine potentia activa zu sein? wird sie etwa dadurch eine potentia passiva? Wohl hört in solchem Falle das Auge auf, ein actu agens zu sein, und wird ein agens in potentia; aber potentia activa ist und bleibt die vis visiva immer.

---

[1]) Den in unserer Kritik (S. 415) aus S. Thomas citirten Stellen, in denen ausdrücklich gelehrt wird, dass der Wille eine active, und nicht eine rein passive Potenz sei, fügen wir hier noch folgende hinzu: „Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus? Respondeo dicendum, quod ... quia voluntas est activum principium, non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa: sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat; sed remanet motus eius contingens et non necessarius nisi in his, ad quae naturaliter movetur." (1. 2. q. 10. a. 4.)

Auf dieser F.'schen Verwechslung der potentia activa mit dem agens in actu beruht auch noch ein anderes Curiosum dieser Theorie. Auf S. 81 schreibt der Herr Verfasser: „Der Wille, wenngleich er in actu oder agens in actu ist, verhält sich dennoch seiner eigenen Thätigkeit gegenüber passiv.“ Wir lernen also hier ein agens in actu d. h. „ein in Wirklichkeit thätig Seiendes“ kennen, welches dennoch keinerlei Thätigkeit ausübt, oder, wie es S. 82 heisst, ein agens „actu causans“, welches aber noch nichts verursacht. — Mit vollem Rechte hat sich darum auch P. Kern S. J. in der Innsbrucker ‚Zeitschrift für kathol. Theologie‘ (Jahrg. 1890 S. 338) wie folgt gegen diesen F.'schen Begriff der potentia activa ausgesprochen: „Entweder ist die (von Feldner aufgestellte) Definition (der Freiheit) falsch, oder der einmal festgesetzte Begriff der activen Potenz ist unrichtig. Die Definition ist aber ganz richtig. Also müssen wir die active Potenz anders fassen, um die Freiheit zu retten.“ [1])

---

[1]) Wir wollen es nicht unterlassen, hier die Beschreibung der potentia activa und passiva, sowie ihre Verschiedenheit von einander, welche uns P. Suarez mit klaren Worten entwirft, wiederzugeben. „Notandum duplicem esse potentiam, activam et passivam. Activa dicitur, quae ad agendum ordinatur. Haec autem duplex distinguitur. Nam alia est agens actione transeunti ut calor, alia immanenti ut intellectus. Conveniunt, quod utraque agit circa aliud; sed differunt, quod prima agat circa aliud ut subiectum, producendo in illo formam similem, secunda vero circa illud nihil agat sed respiciat tantum ut obiectum, quod cognoscit, vel amat etc.; atque haec potentia pure activa non est, sed semper habet aliquid admixtum passivae. Potentia passiva dicitur illa, quae potest aliquid recipere: aliquando quidem formam physicam proprie dictam seu terminum alterationis physicae et naturalis, aliquando vero formam solummodo perfectivam nullamque praeiacentem admittendo, ut sensus recipit speciem; atque huiusmodi potentia passiva admiscetur activae immanenter, quia prius indiget receptione alicuius formae, ut deinde eliciat actum, quem postea etiam recipit, ut dicemus libro sequenti, agendo de potentiis cognoscentibus. — Ex quibus colligitur differentia inter has potentias, quod activa transeunter sit operativa sui obiecti, activa vero immanenter minime: habent enim se huiusmodi potentiae instar scientiae practicae et speculativae; practica enim operatur suum obiectum, ut ars aedificandi efficit domum; scientia vero speculativa supponit obiectum et illud contemplatur. Sic calor, quia est potentia transeunter agens, calorem facit, quem pro obiecto habet; tactus vero calorem non facit, sed illum sentit et cognoscit. Omnis igitur potentia activa operatur circa suum obiectum, diverso licet modo. At vero potentia passiva non operatur sed recipit aliquid et ab aliquo, ac, quod recipit, habet proprie rationem obiecti respectu illius: nam ad id primo et per se ordinatur. Sic potentia materiae ordinatur ad receptionem formae et illam habet pro obiecto, quamvis etiam id, a quo recipit, aliquando dicatur obiectum, ut in potentiis cognoscitivis obiectum dicitur, a quo potentia immutatur.“ (De pot. anim. lib. 2. c. 2. n. 4.)

Auf S. 388 replicirt F.: „Die Behauptung des Herrn Kritikers, nach P. Feldner sei erst die potentia in actu das Princip der Thätigkeit, entbehrt der Wahrheit.“ Damit der unparteiische Leser selber beurtheilen könne, wessen Behauptungen „der Wahrheit entbehren“, genügt es als Schluss dieses ersten Paragraphen folgende Worte aus F.'s Schrift über die Willensfreiheit abzuschreiben:

„Wer gibt dem Willen, dem Thätigkeitsvermögen diesen Act, die Existenz, wodurch er in ordine operativo Wirklichkeit hat, und infolge dessen Princip, Ursache wird? Vielleicht er selber? Das ist gerade so wenig möglich, als es möglich ist, dass eine Wesenheit sich selber die Existenz verleihe. Der Wille als Vermögen könnte sich etwas nur vermittelst einer Thätigkeit geben. Allein das setzt voraus, dass schon ein Princip, eine Ursache dieser Thätigkeit vorhanden ist. Princip der Thätigkeit ist aber nach der Lehre des hl. Thomas die active Potenz, oder die potentia in actu, das agens in actu.“ (Vergl. auch S. 140 und 157.)

Ad 2m bemerkt P. Feldner:

„P. Feldner lässt die motio divina im passiven Sinne real verschieden sein von der actio wozu sie von Gott gegeben ward, was der Lehre des hl. Thomas widerspricht. — Was ist die motio divina in passivem Sinne? Der Herr Kritiker hat früher erklärt, die motio divina sei die Hinzufügung neuer Kraft. (S. 413. 416.) In passivem Sinne muss sie somit die Aufnahme dieser neuen Kraft sein. Und wozu wird diese neue Kraft gegeben und aufgenommen? Damit der Wille in Wirklichkeit handele. Das Aufnehmen dieser Kraft und das auf Grund dieser Aufnahme erfolgende Handeln sind nun im Sinne des Herrn Kritikers real ein und dasselbe.“ (S. 389.)

Auch hier habe ich wiederum mehrmals S. 413 und 416 meiner Kritik aufmerksam Wort für Wort durchgelesen, aber nichts von dem gefunden, was der verehrte Gegner mir zuschreibt. Auf S. 416 wurde ausdrücklich gesagt, die motio divina in passivem Sinne[1]) sei die dem

[1]) P. Feldner scheint gar nicht verstanden zu haben, was wir unter motio divina im activen und im passiven Sinne meinen. Er schreibt: „Was ist die motio divina im passiven Sinne? Der Herr Kritiker hat früher erklärt, die motio divina sei die Hinzufügung neuer Kraft. (S. 413. 416.) Im passiven Sinne muss sie somit die Aufnahme dieser neuen Kraft sein.“ (S. 389.) — Wir verstehen aber unter motio divina active oder passive sumpta etwas ganz anderes, nämlich das, was die Theologen gemeiniglich unter dergleichen Ausdrücken, z. B. unter creatio active oder passive sumpta u. s. w. zu verstehen pflegen. „Creatio,“ so schreibt Card. Mazzella de Deo creante n. 16, „uti saepe monet D. Thomas, ac nominatim 1. p. q. 45 a. 3. considerari potest active et passive. Active considerata significat actionem, qua Deus res ex nihilo producit: passive vero accipitur ut aliquid ipsius creaturae, quae creari dicitur.“ Aehnlich fassen wir auch die motio divina active auf pro actione, qua Deus movet res ad agendum, passive aber pro termino huius actionis divinae, für das, was diese Thätigkeit Gottes in den Geschöpfen hervorbringt.

Willen von Gott mitgetheilte „Bewegung, welche in ihm bleibt per modum passionis transeuntis, so lange er will, und in deren Kraft er will“; die nunmehr „von dem bewegten Willen als selbstthätigem Princip ausgehende Wollensthätigkeit . . . ist real identisch mit der Bewegung, durch welche die bewegende erste Ursache den unthätigen Willen in Thätigkeit versetzt hat.“ Auf S. 413 habe ich mich allerdings für die Ansicht Franzelin's gegen Molina ausgesprochen und ersteren anerkennend hervorgehoben, weil er im Gegensatz zu Molina mit Capreolus, Soto, Cajetan und Bañez „eine vorhergehende innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung neuer Kraft“ statt des ‚concursus mere simultaneus‘ fordert. Damit wollte ich aber keineswegs dem Herrn Cardinal auch darin beigestimmt haben, dass diese innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung einer neuen Kraft geschehe; wie der Zusammenhang, der Sperrdruck und die später folgende Erklärung sattsam zeigt, kam es mir auf S. 413 lediglich darauf an, mit Franzelin die elevatio intrinseca gegen die elevatio mere extrinseca Molina's sicher zu stellen. Dass nun aber die motio im passiven Sinne d. h. das applicari oder moveri der causa secunda real identisch ist mit dem agere derselben, ist und bleibt die Ansicht des bekannten Thomisten Sylvius a Brania, wenngleich F. dessen klare Worte anders zu deuten sucht und meint, „die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können.“ (S. 390.) Damit jeder sich ein Urtheil über diese „unglückliche Berufung“ bilden könne, seien nochmals des Sylvius Worte wiederholt:

„Si quaeras, an praedeterminatio sit res distincta ab actione causae secundae, responsio patet ex dictis: si enim sermo sit de praedeterminatione, quae est actio Dei immanens, est res ab actione creaturae distincta; si de praedeterminatione, quae est actio Dei virtualiter transiens, qua causa secunda formaliter determinatur et agit, non est res ab actione creaturae distincta.“ (Opusc. de motione primi motoris p. 3. a. 1)

Aehnlich heisst es ibid. a. 2.:

„Dicimus, quod causa secunda, quando determinatur a Deo, neque nihil recipit, neque tamen recipit qualitatem aut formam vel virtutem in ea inhaerentem, red recipit hoc, esse causam actu, agere, operari et producere effectum. Sicut enim aliud est agere quam posse agere: ita Deus, qui causis secundis dat posse agere, dicendus etiam est, dare illud (agere); et hoc est modus ille seu motus, quo potentia aliter se habet dum agit quam dum quiescit, quia scilicet est actu agens cum ante solum esset potentiâ.“

Im 4. Artikel endlich weist Sylvius auch nach, dass diese seine Ansicht die Lehre des hl. Thomas sei.

„Dicendum est,“ sagt er, „ex B. Thomae sententia, quod, sicut instrumentum non semper accipit formam aut qualitatem ab agente, sed solum motum: ita causa secunda, dum a Deo movetur, non recipit aliud quam hoc (agere),

quod in ea est per modum motionis, habentis ibi esse incompletum, et transeuntis ab uno in aliud i. e. a causa agente in patiens . . . Deinde quod nec instrumentum ab artifice accipiat aliud quam motum, nec causa secunda aliud a Deo quam motionem ex aliis eiusdem B Thomae locis probare non est difficile. L. 3. cont. gent. c. 70 : »Artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, sed dat ei solum motum.« Q. 22. de Verit. a. 8. docet: »quod Deus immutat voluntatem dupliciter: uno modo movendo tantum, quando scilicet movet voluntatem ad aliquid volendum sine hoc, quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit, ut homo velit hoc, quod prius non volebat; alio modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem etc.« Ecce prior ille modus nostro proposito deservit, qui dicimus Deum actualiter movere voluntatem aliamve causam secundam sine hoc, quod ei formam aut qualitatem imprimat. Quid ergo est, quod Deus facit in causa movendo eam? Iam ante diximus, esse motum; unde idem S. Thomas 1. 2. q. 110. a. 2. dicit, quod Deus adiuvat hominem, »uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel videndum vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed modus quidam animae; actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in 3. Physic« . . . Si quaeras, an motus ille, quem recipit causa secunda, quando movetur a Deo, sit alius ab eius operatione, responsio patet ex dictis, ubi diximus, non esse ab actione realiter distinctum; quod probatur, quia voluntas recipit motum, et tamen non recipit aliud quam suam propriam inclinationem, quae est suum velle, ut patet ex 1. p. q. 105. a. 4. ad 1m, ubi dicitur, quod »Deus movendo voluntatem dat ei eius propriam inclinationem« et ex q. 82. a. 1. et 1. 2. q. 6. a. 4., ubi dicitur, quod »inclinatio illa non est aliud, quam velle.« Sicut ergo Deus movendo voluntatem, dat ei suam operationem, ita movendo quamlibet aliam causam dat ei operari actu suum effectum et dat ei suam actionem. Unde supra ex Alberto et Parisiensi docuimus, causam secundam nullam habere actionem, quam non accipiat a Deo."

In dieser Erklärung sind auch die Aussprüche der hl. Schrift leicht verständlich, mit denen der hl. Thomas sein schönes 67. Capitel des l. 3. cont. gent. schliesst, wo es heisst: „Hinc est, quod dicitur Is. 26.: »Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.« Et Ioan. 15.: »Sine me nihil potestis facere.« Et ad Philip. 2.: »Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.«"

Ad 3m war behauptet worden, es stimme nicht mit der Lehre des hl. Thomas überein, dass Gott, wie F. behauptet, als motor universalis unserem Willen eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgute mittheile. Diese Behauptung hatten wir nicht einfacher beweisen zu können geglaubt als durch Anführung der klaren Worte des englischen Lehrers aus 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3m:

„Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione

homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam.“

Aehnlich heisst es q. 22. de Verit. a. 6. ad 5m:

„Voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud, sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate.“

An diesen klaren und deutlichen Stellen sucht sich F. auch in seiner Gegenkritik recht geschickt vorbei zu drücken; bezüglich der ersteren verweist er auf seine Schrift über die Willensfreiheit, wo er nichts mehr sagt, als was auch in dieser Gegenkritik in etwas kürzerer Form wiederholt wird.

„Der Herr Kritiker“, so schreibt F. (S. 393), „hebt beständig das Wort motor universalis hervor und fasst universalis in der Bedeutung von: ‚im allgemeinen‘. Gott ist der Beweger im allgemeinen. Eine allgemeine Bewegung ist und bleibt ein philosophischer Widerspruch.“

Nein, ich fasse durchaus nicht ‚motor universalis‘ in der Bedeutung von: „Beweger im allgemeinen“ auf. Der hl. Thomas nennt Gott den motor universalis, insofern er alle Dinge des Universums zu ihren Handlungen bewegen muss, damit sie handelnd thätig seien. Wenn er also reden will von der motio divina, welcher alle Dinge zum Handeln bedürfen, dann nennt er Gott den motor universalis oder movens ut universalis motor. Dem gegenüber stellt er Gott als den movens ut motor specialis durch eine motio specialis, welche nicht für alle Handlungen aller Dinge erfordert wird, sondern nur für die übernatürlichen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Wenn demnach der hl. Thomas sagt: „Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor“, so soll das mit anderen Worten heissen: „Bei dem concursus generalis bewegt Gott den Willen des Menschen ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, nicht aber ad volendum hoc vel illud bonum.“

Uebrigens kann ich auch für diesen „neuen Commentar“ des hl. Thomas dem P. Feldner, den ‚Fürsten der Thomisten‘ selber, Johannes Capreolus, anführen. Derselbe schreibt 2. sent. a. 25. q. 1. a. 3. ad 2m:

„Dicendum, quod primus actus voluntatis est a Deo, ut dicitur in fine libri de bona fortuna ... Et iste actus est generalis complacentia boni, quae per se inest voluntati sicut propria passio, ut risibilitas homini ... Nihilominus praeter istam affectionem habitualem in voluntate, quae non videtur nisi ordo ipsius ad bonum in communi, fit quaedam affectio actualis, quae non est aliqua determinata volitio, sed generalis complacentia boni, quae non est voluntatis, ut voluntas est, sed ut natura vel appetitus. Ideo non est in potestate voluntatis, nec in ea est meritum vel demeritum. Et ideo istam

primam affectionem non habet voluntas a se, quia tunc esset in potestate sua; et ideo necesse est, quod habeat eam ab extrinseco, et hoc vel ab obiecto, ut dicunt quidam; vel a Deo, ut dicunt alii; vel effective a Deo et specificative ab obiecto, ut dicunt tertii. Sed dices: si est effective a Deo ista prima affectio, quaero utrum sit a Deo per generalem influentiam, qua Deus generaliter operatur in rebus, aut per specialem . . . Dicendum, quod ad productionem huius primae affectionis sufficit generalis operatio Dei, nec requiritur specialis.“ [1])

Dies über den dritten Punkt.

Ad 4m. Diese Bewegung des Willens durch Gott ad universale obiectum, quod est bonum (vgl. auch S. Thom. 1. 2. q. 10. a. 1.), ist noch kein freier, sondern vielmehr ein natürlich-nothwendiger Willensact.

Diese Behauptung scheint ganz besonders meines verehrten Herrn Gegners Unwillen heraufbeschworen zu haben; und doch findet sie sich fast wortgetreu bei dem berühmten „alten Commentator“ des hl. Thomas, bei Cajetan in 1. 2. q. 9. a. 4.

„Quamvis primus actus voluntatis sit ex instinctu dato ab exteriori, non obiecto, sed causa effectiva Deo: ipsa tamen (sc. voluntas) ex hac finis volitione (qui est obiectum huius primi actus) se ipsam movet ad volundum alia propter finem, quod brutis non convenit, quoniam ad omnia moventur ex instinctu. Est igitur auctoris (S. Thomae) sententia, quod, sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi: ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum, ita quod proposito per intellectum bono absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur; et merito: quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc. Et propterea hic actus, licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum: non tamen est voluntarius, quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis, quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum.“

Dieselbe Lehre stellt Franciscus de Victoria O. P. auf, wenn er q. 111. a. 2. (bei Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae p. 533) sagt:

„Voluntas non se movet respectu primi actus, scilicet intentionis finis, sed movetur, etiamsi eliciat actum illum, ut diximus supra q. 9. Sicut lapis descendens non se movet, sed movetur a generante, ita voluntas respectu primi actus.“

---

[1]) Vgl. Cajetan in 1. 2. q. 9. a. 4., dessen Worte gleich unten noch Platz finden werden.

Auch Capreolus schreibt ausdrücklich an mehreren Stellen:

„Tertio dicitur, quod, licet primus actus voluntatis (qui est volitio finis) sit naturalis, non tamen hoc est, quia sit effective a solo obiecto et nullo modo a voluntate.“ (2. Sent. D. 25. q. 1. a. 3.) — Auch in der kurz zuvor citirten Stelle aus Capreolus ist dieselbe Lehre enthalten.

Auf S. 394 macht es mir F. zum Vorwurf, dass ich für jeden freien Willensact zuvor einen actuellen Willensact des finis ultimus verlange; „das widerspricht der Lehre des hl. Thomas. Denn S. Thomas sagt: »non oportet, quod semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur.«“ (1. 2. q. 1. a. 6. ad 3m.) — Aber man lese doch aufmerksam, was Thomas sagt und was von mir behauptet worden ist! Habe ich gesagt, der hl. Thomas verlange, dass bei jedem freien Willensacte der Mensch zuerst an den finis ultimus actuell denke? Durchaus nicht; es wurde nur behauptet, der Wille strebe in jedem freien Willensacte, dessen Object nicht der finis ultimus selbst ist, sondern ea quae sunt ad finem, zugleich motu naturali nach dem finis ultimus; dabei ist es gar nicht nöthig, dass die Seele actu an den finis ultimus denke. Letzteres will der englische Lehrer in der von F. uns entgegengehaltenen Stelle ausschliessen; ersteres behauptet er ausdrücklich an vielen Stellen, so z. B. 1. 2. q. 8. a. 3.:

„Manifestum est, quod voluntas potest ferri in finem in quantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea, quae sunt ad finem; sed in ea, quae sunt ad finem in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, sc. uno modo absolute et secundum se, alio modo sicut in rationem volendi ea, quae sunt ad finem. Manifestum est ergo, quod unus et idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea, quae sunt ad finem, et in ipsa, quae sunt ad finem“; und: „Quandocunque quis vult ea, quae sunt ad finem (d. h. mit anderen Worten: „In jedem freien Willensacte“), vult eodem actu finem.“

Uebrigens will ich es auch hier nicht unterlassen, dem Herrn Gegner für meine Behauptung wiederum den ‚princeps Thomistarum‘ anzuführen:

„Primus ergo actus volendi non potest esse a voluntate, quia ipsa, quantum est de se, est in potentia ad ipsum actum volendi; et ideo oportet, quod fiat actu in genere volentium per aliquid aliud, et hoc est per primam affectionem. Unde cum illa non sit ab obiecto, item nec a voluntate, quia tunc esset in potestate voluntatis, quod est falsum: necesse est, primam affectionem voluntatis reduci ad Deum sicut et ipsam productionem animae rationalis. Et sic illa immediate producitur a Deo effective. Alii autem actus volendi sunt effective a composito, sc. a voluntate et a prima affectione ad finem, sicut docet S. Thom., ubicunque loquitur de hac materia; sicut intellectus factus in actu principiorum movet se ad conclusiones Et ideo omnes actus volendi praeter primum, quia sunt in potestate voluntatis, oportet quod sint effective ab ipsa et specificative ab obiecto. Sic ergo patet, quod ad actum volendi non sufficit sola ostensio obiecti, sed requi-

ritur ad omnes actus praeter primum affectio ad finem vel ad bonum commune, et specificatio ab obiecto. Haec Bernardus. In quibus patet, quomodo solutiones, quas dabat superius, erant intelligendae. Et quod ista sint secundum mentem S. Thomae, patet." (Capreol. l. c. a. 3. in med.)

Nur im Vorübergehen will ich auf eine andere Behauptung des verehrten Herrn Gegners hinweisen, welche sich auf derselben S. 394 seiner Antwort findet und von mir nicht gut mit seinen früheren Behauptungen vereinigt werden kann. Es heisst hier nämlich: „Kann ein unfreier Act einen freien hervorbringen? Unmöglich, denn omne agens agit sibi simile." Ich erinnere mich nun aber in Feldner's „kritischer Beleuchtung der Schrift Pecci's über die Lehre des hl. Thomas vom Einflusse Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe" S. 102 gelesen zu haben:

„Entweder hat Gott bei der Hinneigung des Willens zum besonderen, einzelnen Gute nichts mehr zu thun, und dann hat der Wille etwas, was nicht von Gott ist. Oder diese nothwendige und natürliche, d. h. unfreie Hinneigung bringt zugleich eine nicht natürliche, nicht nothwendige, d. h. freie Hinneigung zum Einzelgute hervor. Ersteres verstösst nach dem Zeugnisse des Suarez gegen den Glauben; letzteres ist gegen die Vernunft, ausser in Bezug auf jene Dinge, die mit dem Gute und der Glückseligkeit im allgemeinen einen nothwendigen Zusammenhang aufweisen."

Das letzte Sätzchen, wenn es überhaupt etwas bedeutet, enthält jedenfalls das Zugeständniss: In den Dingen, die mit der Glückseligkeit im allgemeinen in einem nothwendigen Zusammenhang stehen, bringt die unfreie Hinneigung zu dieser, das unfreie Wollen dieser eine freie Hinneigung zu jenen, ein freies Wollen jener hervor. Wenn dieses nun nach F.'s Behauptung „nicht gegen die Vernunft" ist, wesshalb ist es denn nun auf einmal ganz allgemein „unmöglich, dass ein unfreier Act einen freien hervorbringe"? Uebrigens bewirkt nach unserer Auffassung der unfreie Act keineswegs den freien Act, insofern dieser frei ist: quatenus liber est; dass dieser zweite Act oder besser diese Fortsetzung des ersten unfreien Actes ein freier Act ist, das hat er vom freien Willen, von dem er ausgeht. Alles, was in diesem Acte actio ist, ist von Gott; dass aber diese actio so beschaffen ist und nicht anders; quod sit talis actio, nämlich actio libera, das hat sie vom freien Willen. Dies ist die Lehre des hl. Thomas. Q. 6. de malo ad 17m schreibt er:

„Voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu. Et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum voluntas movet seipsam ad agendum et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori sc. Deo."

Und ähnlich heisst es q. 22. de Verit. a. 5.:

„Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne, quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id, quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni.[1]) Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura Et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fnndamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem, cum, quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus. ut beatitudo, et ea, quae in ipso includuntur, ut cognitio veritatis et alia huiusmodi. Ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate."

Der freie Wille ist also zugleich ein Naturding und ein solches Naturding, nämlich ein mit freiem Willen begabtes Naturding. Als Naturding hat ihm Gott bei seiner Erschaffung eine habituelle Hinneigung eingepflanzt zum finis ultimus (q. 22. de Ver. a. 5.), zur beatitudo (ibid.), zum bonum in communi (1. 2. q. 10. a. 1.) Gott ist nicht bloss Schöpfer jeder Natur, sondern auch Beweger jeder Natur, motor universalis. Er bewegt jedes Ding, wie Thomas sagt, seiner Natur entsprechend; desshalb gibt er durch seine Bewegung als motor universalis jedem Dinge die actuelle Tendenz zu dem bonum sibi conveniens et in communi. Den Naturdingen, die keinen Verstand und keinen freien Willen haben, ist nun aber von Natur aus d. h. vom Schöpfer der Natur als bonum conveniens ein einzelnes concretes Gut bestimmt und desshalb werden sie auch in kraft der motio des motor universalis naturgemäss und ex necessitate zu einer ganz concreten Thätigkeit bewegt. Den Naturdingen dagegen, die Verstand und Freiheit besitzen, hat Gott die Fähigkeit überlasssen, sich in kraft der von ihm erhaltenen actuellen

[1]) Hier spricht der hl. Thomas von der habitualis ordinatio oder dem habitualis appetitus des Willens in bonum sibi conveniens. Davon unterscheidet er selber die actualis inclinatio in hoc bonum. So z. B. ibid. a. 5. ad 11m: „Primum bonum est per se volitum et voluntas per se et naturaliter illud vult; non tamen illud semper vult in actu; non enim oportet ea, quae sunt naturaliter convenientia animae, semper actu in anima esse, sicut principia, quae sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur." Wie nun die ordinatio habitualis voluntatis ad bonum in communi von Gott, dem Urheber der Natur des Willens, herrührt, so rührt auch die actualis ordinatio, das velle actu hoc bonum in communi von Gott her als dem motor universalis. d. h. dem Beweger jeder geschaffenen Natur. Vgl. 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3m.

Tendenz zum bonum in communi ihr concretes Einzelziel sich selber zu bestimmen, nach freier Wahl diese tendentia in bonum in communi näher zu concretisiren. So Thomas q. 22. de Ver. a. 6.:

„Cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem (d. h. non ad omnia est a Deo habitu et actu naturali inclinatione ordinata), sed respectu eorum tantum, ad quae naturali inclinatione determinatur . . ., et hoc est finis ultimus."

Daher kommt es auch, dass der Wille nicht verdient durch die habituelle oder actuelle Tendenz zum bonum in communi; das ist eben kein freier Act des freien Willens, sondern mehr eine Wirkung Gottes; wohl aber verdient er durch die Concretisirung dieser allgemeinen Tendenz zu diesem oder jenem Einzelgute, worin die eigentliche freie Thätigkeit des Willens besteht. So wieder der hl. Thomas q. 22. de Verit. a. 7.:

„Aliis rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi, quod sit deorsum et unicuique animali, quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut sc. appetat naturaliter, se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in scientiis vel virtutibus vel delectabilibus vel huiusmodi aliis non est determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc, quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit; sed ex hoc, quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit. . . . Patet igitur, quod volendo id, quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium vel demeritorium, sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud potest esse meritorium vel demeritorium."

Gott also und der freie Wille sind Ursache des freien Actes; Gott ist die Ursache des habituellen wie actuellen Strebens des Willens zu dem Guten im allgemeinen; der freie Wille ist Ursache des Strebens des Willens zu diesem oder jenem concreten Einzelgute; oder mit anderen Worten: Gott ist Ursache der freien Willensthätigkeit quod actio est et quidquid actionis in ea est, der freie Wille ist Ursache, quod sit talis vel talis actio, quod haec actio appetitiva boni in communi „specificetur ad hoc vel illud bonum", wie wir oben vom hl. Thomas hörten.[1]) —

[1]) Man vergleiche auch S. Thom. q. 22. de Ver. a. 8: „Omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit." Wenn wir oben sagten, Gott sei Ursache der Willensthätigkeit qua actio est, der Wille sei ihre Ursache qua talis actio est: so wollten wir damit nicht ausschliessen, dass auch der Wille Ursache seiner Thätigkeit, qua actio est, ist und auch Gott Ursache eben derselben ist, auch qua talis actio est. Ein und derselbe Effect ist zugleich ganz von beiden Ursachen, aber dennoch von jeder einzelnen auf eine

Diese Doctrin verwendet denn auch der englische Lehrer zur Lösung der Schwierigkeit, welche sich für die Mitwirkung Gottes bei den sündhaften Handlungen der freien Geschöpfe ergibt: „Id, quod est ibi de actione", so lesen wir q. 3. de malo a. 2., „reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium." Gott bewegt den Willen, das bonum zu wollen; dass er das bonum will, das ist Gottes Wirkung; wer hat nun aber diese Tendenz des Willens ad bonum in communi auf ein bonum illicitum, apparens oder turpe hingelenkt und das Wollen dadurch zur Sünde gemacht? Antwort: solum liberum arbitrium, quod specificavit illam tendentiam generalem ad hoc vel illud bonum, quod est bonum solummodo apparens et falso putatur bonum." Dieselbe Lehre findet sich auch bei Capreolus an vielen Stellen; so schreibt er z. B. 2. Sent. Dist. 37. q. 1.:

„Dicendum quod, quantum ad omne positivum, quod est in actu voluntatis, actio voluntatis creatae est posterior actione Dei in producendo quodlibet tale, quia nulla creatura agit nisi mota a Deo. . . . Voluntas creata non ideo peccat, quia illum actum agit, sed quia illum taliter agit; primum habet a Deo, non autem secundum." (Vgl. Aegidius Rom. 2. Dist. 19. q. 1. a. 2. dub. 4; Dist. 37. q. 1. a. 3.)

Ad 5m war von mir behauptet worden, der hl. Thomas sei nicht der Meinung, dass der freie Wille die motio divina bloss stofflich, aber nicht auch activ modificiren könne; nach ihm sei vielmehr der Wille auch im stande, die Bewegung des motor universalis ad bonum in communi entweder abzuschütteln oder auch auf dieses oder jenes Einzelgut hinzulenken. — Der Wille kann die motio divina nicht in sich nicht aufnehmen; „si enim Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est, poni, quod voluntas ad illud non moveatur", wie der hl. Thomas ausdrücklich sagt (1. 2. q. 10. a. 4. ad 3m)[1]; er kann ihr aber ein Hinderniss in den Weg legen, so dass sie ihre endgiltige Wirkung nicht erreicht:

---

andere Weise. „Non sic idem effectus", schreibt der hl. Thomas l. 3. cont. gent. c. 70., „causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim ab agente naturali fiat; sed totus est ab utroque secundum alium et alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus."

[1]) Aehnlich schreibt auch der berühmte Franciscus de Victoria O. P., q. 10. a. 4.: „Impossibile est, quod Deus velit ignem calefacere, quin ignis calefaciat, quia alias voluntas Dei frustraretur. Ergo nequaquam est possibile, quod Deus concurrat, quin ipsa voluntas agat. Et ita relinquimus istum modum. Et ideo dico quod, quando Deus concurrit cum creatura, semper agit creatura."

„Illa causa, quae facit voluntatem velle aliquid, non oportet, quod ex necessitate hoc faciat (sed quandoque effectum suum non consequitur), quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem, quae inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, sc. quod hoc, quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum.“ (q. 6. de malo a. unico ad 15m.)[1])

Etwas Aehnliches gibt schliesslich auch sogar P. Goudin O. P. zu, wenn er 4. P. Philos. Disp. 2. q. 3. a. 7. sagt:

„Est tamen voluntas plene et perfecte domina termini praemotionis, nempe proprii actus etiam sub ipsa praemotione, ideoque ipsum suspendere, revocare et ad nutum interrumpere potest. Neque ex hoc ullatenus derogatur efficacitati Dei moventis, quia hoc ipsum, quod voluntas actum, quem ex praemotione inceperat, revocat, non est sine praemotione Dei.“

Wenn auch dies Letztere schwer zu verstehen ist und nicht bloss ohne Noth die Zahl der Prämotionen verdoppelt, sondern gar schier einen processus in infinitum in praemotionibus verlangt, so gibt doch Goudin zu, dass der Wille den mit der Prämotion begonnenen Act „ad nutum revocare, suspendere et interrumpere“ kann. Goudin verlangt hierfür eine neue Prämotion; damit der Wille diese neue Prämotion frei gebrauche und Herr derselben sei, muss er offenbar auch den mit dieser zweiten Prämotion zu setzenden Act nach Belieben abschütteln und unterbrechen können; dafür hat er eine dritte Prämotion nöthig und so weiter und weiter in infinitum. Dem gehen wir aus dem Wege, wenn wir sagen, der Wille könne ohne weiteres die von Gott erhaltene Bewegung abschütteln; denn das Aufhören in einer Thätigkeit ist kein neuer positiver Act, sondern bloss eine cessatio ab actione. — Anders gestaltet sich jedoch die Sache, wenn wir von der Hinlenkung der von Gott erhaltenen Bewegung ad bonum in communi auf irgend ein bonum particulare, ad hoc vel illud bonum, reden.

P. Feldner will mir auf S. 394 die Behauptung unterschieben, ich hätte gesagt, diese appetitio boni huius vel illius, diese Hinlenkung der motio ad bonum in communi auf ein concretes und particuläres Gut, oder mit anderen Worten: der eigentlich freie Willensact komme zu stande „ausschliesslich durch den Willen selber“. Abgesehen davon, dass nach meiner Ansicht der freie Willensact quoad totam suam positivam entitatem in genere actionis ein und derselbe ist mit dem fortdauernden ersten, natürlichen und unfreien Acte, dem von Gott erhaltenen motus ad bonum in communi, habe ich doch auch klar und deutlich genug auf S. 419 meiner Kritik gesagt: „Sobald der Wille actu diesen (d. h. seinen

[1]) Auch hierin stimmt Johannes Capreolus unserer Interpretation des hl. Thomas bei; er schreibt nämlich 2. sent. dist. 25. q. 1. a. 3 ad 2m 3o: „Licet primus actus voluntatis, qui est volitio finis, sit naturalis, cum hoc stat, quod est in potestate voluntatis quoad eius exercitium et quoad eius continuationem vel suspensionem.“

ultimus finis, das Seligsein) will, kann er sich selber in kraft der von Gott empfangenen Bewegung frei zu dem Einzelgute hinbewegen, welches er (nach vorausgegangener Ueberlegung) als Mittel zur Erreichung seines letzten Zweckes erkannt hat.“ Und gleich darauf heisst es weiter: „Dass der Wille actu jetzt den finis will, den er vorher nur potentia und habitualiter gewollt hat, ist das Werk des motor universalis. Dass er aber diesen actuellen motus nicht abgeschüttelt, sondern auf ein bestimmtes Gut hingerichtet hat, welches ihm Mittel zum Zweck ist, das ist sein Werk, freilich in virtute motionis prioris a Deo acceptae.“ Heisst das behaupten, der freie Willensact komme zu stande „ausschliesslich durch den Willen selber“?

Wir wollen hier noch einmal kurz die Lehre des heil. Thomas bezüglich der operatio Dei in operibus creaturae liberae recapituliren. Gott ist das erste ens und auch das erste agens; deshalb muss auf ihn nicht bloss jedes andere ens, sondern auch jede actio zurückgeführt werden. Er ist auch der erste Beweger; deshalb geht auch jede andere Bewegung von ihm aus. Wenn der Wille seine actio ausübt, d. h. will, geht er aus der potentia in den actus über; das kann er nicht durch sich selbst, sondern nur durch etwas, was schon in actu ist und unmittelbar als agens auf ihn einwirken kann, und das ist Gott. Gott überführt also den Willen aus der potentia in den actus des Wollens, facit voluntatem velle. Dieser erste Act des Wollens, in dem sich der Wille mehr passiv als activ verhält, hat als Object das bonum in communi, den finis ultimus des Willens, die beatitudo. In so fern ist also dieser Act, der dem freien Willensacte wenigstens prioritate naturae vorhergeht, natürlich nothwendig und unbestimmt, unbestimmt quoad obiectum in particulari. Während nämlich Gott der Herr die unfreien Naturdinge nicht bloss in ihre actio überführt, sondern ihnen auch ihre actio genau determinirt, ut sit talis actio, macht er auch zwar den Willen handeln, aber, weil dieser eben frei ist, determinirt er nicht die actio noch den finis derselben, sondern überlässt dies dem freien Willen. So ausdrücklich S. Thom. 2. sent. D. 55. q. 1. a. 1.: „Deus operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum eius conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.“ Gott also bewegt den Willen ad volendum bonum; „in qua tamen motione ipsa non necessitatur“, wie Thomas 2. sent. d. 28. q. 1. a. 3. ad 12 m bemerkt, „sed instrumentum liberum existens, in cuius potestate est sequi motionem agentis, iuvatur ita ut agat ea, quae non sic adiuta nequaquam agere potuisset.“ Der freie Wille kann also dieser motio folgen oder nicht, d. h. sie beibehalten oder abschütteln; unter dieser motio divina „libertas voluntatis in tribus consideratur“, so q. 22. de Verit. a. 6, „sc. quantum ad actum, in quantum potest velle et non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud vel eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum et malum.“ Ich sagte: „unter dieser motio divina“ behalte der Wille diese Fähig-

keit; denn das will und kann der hl. Thomas nicht behaupten, der Wille könne wollen und nicht wollen, dieses oder jenes wollen, das Gute und das Böse wollen non supposita motione generali Dei. Wie kommt es nun aber, dass der Wille, sobald er einmal actu durch Gottes Bewegung den finis ultimus will, sich selber determiniren kann, dieser Bewegung zu folgen oder nicht, dieses oder jenes Einzelgut zu wollen, das Gute oder das Böse zu wollen? Darauf antwortet der engl. Lehrer: das kann der freie Wille aus sich, sobald er nur einmal in actu est quoad volitionem finis; tunc ipsa se determinat in vi illius motionis, i. e. actuata per illam motionem, ad volendum ea, quae sunt ad finem. So q. 6. de malo ad 20m: „Voluntas, in quantum vult finem reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem.“ Ebenso 1. 2. q. 9. a. 3. ad 1m: „Voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut sc. actu ea velit.“

Ad 6m hatte F. wiederum die alte, längst vergessene Ansicht hervorgeholt, dass nur der Zwang, nicht aber die natürliche Nothwendigkeit gegen die Freiheit verstosse; dass demnach der Lehre des hl. Thomas und Augustinus zufolge ein natürlich-nothwendiger Willensact zugleich noch frei sein könne, schien eine selbstverständliche Folgerung dieser Lehre zu sein.

Schon Andere als Schreiber dieser Zeilen hatten sich gar sehr an dieser Behauptung F.'s gestossen; sah sich doch der Herr Gegner veranlasst, in seiner Schrift über die Willensfreiheit S. 45 zu bemerken: „Aus dieser Lehre des hl. Thomas ergiesst sich neues Licht über eine andere Theorie desselben Meisters, dass nämlich der Zwang allein, nicht aber die natürliche Nothwendigkeit gegen die Freiheit verstosse. Man hat es sehr missbilligt, dass wir in unseren kritischen Bemerkungen mehrere Stellen dieses Inhalts aus S. Thomas, der sich dabei jedesmal auf S. Augustin beruft, angeführt haben. Es wurde die Ansicht ausgesprochen, dass diese Theorie nach der kirchlichen Verurtheilung des Jansenismus nicht mehr vertheidigt und gelehrt werden dürfe.“

Auf S. 94 seiner kritischen Bemerkungen wollte F. gegen Card. Pecci nachweisen, dass die praemotio nicht die Freiheit vernichte; ja er behauptet daselbst, dass auch selbst dann nicht die praemotio der Freiheit schade, wenn man sie als eine Form, als einen Habitus des prämovirten Subjectes auffasse. Und zur Bestätigung beruft er sich dann auf eine Reihe von Aussprüchen des hl. Thomas und des hl. Augustinus, in welchen diese sagen, dass nur der Zwang, nicht aber die Nothwendigkeit der natürlichen Neigung der Freiheit entgegengesetzt sei. In solchem Zusammenhang kann das nur bedeuten, dass Thomas und Augustinus der Ansicht gewesen, der Wille könne das, was er aus Nothwendigkeit der natürlichen Neigung wolle, dennoch frei wollen, da ja nur der Zwang die Freiheit zerstöre. Und gegen eine solche Auslegung der Worte des

hl. Thomas hatten wir uns in unserer Kritik verwahrt und deshalb den wahren Sinn der angeführten Stellen des englischen Lehrers klarzustellen gesucht. Thomas will nämlich damit nur gesagt haben: „Der Umstand, dass der Wille als Potenz einiges mit natürlicher Nothwendigkeit erstrebt, verträgt sich ganz gut mit dem Wesen einer freien Potenz; das Wesen einer freien Potenz würde dagegen zu Grunde gehen, wenn sie auch nur zu einem einzigen Acte gezwungen werden könnte.“ Auch hierfür will ich es nicht unterlassen, die Worte eines bedeutenden Thomisten wiederzugeben. Sylvius schreibt in seinem Commentar in 1. p. q. 82. a. 1.:

„Ceterum, quod in eadem responsione (ad 1m) dicitur: »Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis« difficulter potest verificari, cum repugnet, unum et idem esse simul liberum et necessarium, loquendo de necessitate naturali. Unus explicandi modus est, quod necessitas naturalis quantum ad specificationem actus non aufert libertatem quoad exercitium. — Secundus, ut nomen libertatis generaliter sit positum pro voluntario, secundum quod in corpore dixit: »necessitatem naturalem non repugnare voluntati« — Tertius, quod necessitas naturalis respectu alicuius obiecti non sic aufert libertatem voluntatis, quin voluntas possit quantum ad aliqua alia retinere libertatem: eo quod ista necessitas non universaliter repugnat libertati, sed tamen respectu eorundem obiectorum; cum de necessitate coactionis aliter sit: ipsa enim sic universaliter repugnat libertati, ut impossibile sit, voluntatem, quae quoad aliquos actus sibi proprios seu elicitos cogi potest, habere libertatem quantum ad alios; quia necessitas coactionis omnino repugnat voluntati, ita scilicet, ut voluntas non sit, si cogi possit.“

Zum Schlusse noch eine Bemerkung. S. 396 seiner Gegenkritik sagt F., er „beweise aus dem hl. Thomas, dass es überhaupt keine natürlichen nothwendigen Acte des Willens für den Menschen hier auf Erden gebe.“ Dem Schreiber dieser Zeilen wirft er sodann „Unehrlichkeit“ vor, weil er anders behauptet habe. Nun denn, möge P. Feldner dies mit sich selber ausfechten; in seinen kritischen Bemerkungen heisst es nämlich wörtlich wie folgt:

„Wir haben gesehen, dass S. Thomas naturnothwendige und freie Acte des menschlichen Willens unterscheidet. Mit Bezug auf die nothwendigen ist ohne Frage die erste Bewegung des Willens durch Gott erforderlich, weil sie Aehnlichkeit haben mit den Thätigkeiten der activen Naturkräfte.“ (S. 54.) Und wiederum: „Nun gibt es aber nach der Lehre des hl. Thomas noch freiwillige, von den unfreien real unterschiedene Acte. Bedarf der Wille zu diesen Acten keiner Bewegung durch Gott?“ (S. 56.) Und weiter: „Ueberdies haben wir früher gehört, dass der Wille nach S. Thomas selbst in Bezug auf das natürliche und nothwendige Wollen nicht immer in actu ist.“ (S. 58.)

Köln. **Dr. Wilh. Esser.**

„Enthält die chemisch-physikalische Atomtheorie Widersprüche?“

Entgegnung auf P. Linsmeier's kritische Bemerkungen.

Unter obigem Titel hat der P. Linsmeier S. J. in dem ‚Philos. Jahrbuch‘[1]) der Görresgesellschaft einen Artikel erscheinen lassen, der sich speciell gegen ein Capitel meiner Naturphilosophie richtet, welches die Aufschrift trägt: „Widerlegung des Atomismus“. In diesem Capitel habe ich dem Atomismus vorgeworfen, dass er Widersprüche enthalte und zwar viele und deshalb an Mängeln leide, „welche ihm den Charakter der Hypothese streitig machen“. Mein Gegner hält „diese so allgemein und schroff hingestellten Behauptungen“ für „verletzend für alle jene, welche diese Theorie lehren, und es sind deren nicht wenige an Hochschulen sowohl als an Mittelschulen“. Einem Lehrer vorwerfen, dass seine Ansicht „viele Widersprüche enthält und nicht einmal den Werth einer Hypothese beanspruchen kann, also wissenschaftlich ganz werthlos ist“, das ist „gewiss ein harter, ein verletzender Vorwurf.“

Ich wollte meinen Augen nicht recht trauen, als ich solches lesen musste. Ich sollte eine Unzahl von Lehrern, ja sagen wir es geradezu, ich sollte alle Lehrer der Physik und Chemie in der weiten Welt hart verletzt haben? Und wodurch? Habe ich bei den von mir behaupteten Widersprüchen des Atomismus „die chemisch-physikalische Atomtheorie“ im Auge gehabt, wie sie in unseren Schulen gelehrt wird? Durchaus nicht; ich rede nicht ein einziges Mal von der Atomtheorie der Chemie und Physik; ich spreche stets vom stofflichen oder dynamischen Atomismus. Bin ich vielleicht ein Feind der chemisch-physikalischen Atomenlehre und suche ich selbe aus den Schulen zu verbannen? Abermals nein; im Gegentheil, ich habe in meiner Naturphilosophie wiederholt die Brauchbarkeit, ja sogar die Nothwendigkeit dieser Theorie für die Naturwissenschaft betont. Ich erlaube mir, nur folgende Stelle anzuführen, welche meine Auffassung über die Atomenlehre in unseren Schulen über allen Zweifel stellt:

„Wenn wir das Ungenügende des Atomismus für eine tiefere und wissenschaftliche Naturerklärung angedeutet haben, so geschah das selbstverständlich nicht desswegen, um die Berechtigung des Atomismus in der Naturwissenschaft zu läugnen; durchaus nicht; wir wiederholen abermals, dass die Atomtheorie für Veranschaulichung der Phänomene und der quantitativen Verhältnisse manche Vortheile bietet; wir behaupten sogar, dass dieselbe für den heutigen Stand der Naturwissenschaften eine gewisse Nothwendigkeit besitzt.“ (S. 79.)

Wenn ich in solcher Weise von der chemisch-physikalischen Atomtheorie rede, woher dann der heftige Angriff? Ich glaube, dass er daher kommt, weil mein verehrter Gegner den ‚status quaestionis‘ übersehen

[1]) IV. Bd. (1891) S. 241 ff.

hat. Ich beginne meine Naturphilosophie mit der Frage nach dem Wesen des Körpers und bemerke S. 12, dass sich in dieser Grundfrage drei Systeme gegenüberstehen: Atomismus, Dynamismus und Morphologismus. Selbstverständlich habe ich bei diesen drei Systemen philosophische Lehren vor Augen und durchaus keine naturwissenschaftlichen. Wenn ich bei der Geschichte des Atomismus und im Verlaufe meines Buches den chemischen und physikalischen Atomismus aufführe und behandle, so war ich dazu genöthigt, einmal, weil viele Naturforscher durch ihre Atomlehre die Frage über das Wesen des Körpers lösen und überhaupt eine philosophische Weltanschauung darauf bauen wollen (Materialismus, Monismus), andererseits desswegen, weil viele Philosophen ihren Atomismus bald der Chemie, bald der Physik entnehmen und sich denselben philosophisch zurecht legen. P. Linsmeier hat übersehen, dass der Atomismus, den ich zu bekämpfen und zu widerlegen suche, ein philosophisches Product ist und sich mit seiner „chemisch-physikalischen Atomtheorie“ durchaus nicht deckt. — Dieses wird noch mehr klar werden, wenn ich auf die einzelnen Vorwürfe eingehe, welche mir der genannte Herr macht.

1. Er macht es mir vor Allem zum Vorwurf, dass ich den Atomismus die absolute Untheilbarkeit der Atome lehren lasse, während doch keines der ihm zu Gebote stehenden Lehrbücher der Physik und Chemie von absolut untheilbaren Atomen spricht. „Viele Lehrbücher“, schreibt er, „der Chemie und Physik heben ganz ausdrücklich hervor, dass den Atomen nicht eine absolute, sondern nur eine relative Untheilbarkeit beigelegt werde.“ Ich soll mich deshalb im Irrthum befinden. wenn ich behaupte: „Als Grundlage nimmt der Stoffatomismus Atome an, die geometrisch ausgedehnt, aber nicht theilbar sind. Er setzt der Theilbarkeit der Atome eine Grenze, kann aber dafür keinen Grund angeben. Da das Wesen der Atome in der geometrischen Ausdehnung liegt, so lässt sich gar nicht denken, warum sie nicht wieder theilbar sein sollen. Was ausgedehnt ist, das ist theilbar, und was theilbar ist, das kann getheilt werden.“

Verhält es sich so, wie der Gegner mir vorwirft? Durchaus nicht. Ich gebe ihm vollständig zu, was die chemischen Lehrbücher bezüglich der Untheilbarkeit der Atome behaupten. Ich sage dasselbe dort, wo ich die Lehren des chemischen Atomismus anführe. S. 26 meiner Schrift heisst es:

„Bei diesen Molekülen ist aber die Naturwissenschaft nicht stehen geblieben. Sie glaubt, dass die Theilbarkeit der Materie noch über die Moleküle hinausgehe und dass letztere aus kleinsten elementaren Stoffen bestehen, die, wenn sie auch nicht an sich untheilbar und einfach sind, doch für untheilbar und unauflöslich gelten müssen.“

Die Grundlehren des physikalischen Atomismus, welchen ich S. 27 ff. behandle, habe ich wortwörtlich aus Fechner entnommen, um ganz sicher zu gehen. Fechner lehrt, dass die Physiker bezüglich der Dimensionen und der Theilbarkeit der Atome nicht einig sind. Die

Einen nehmen theilbare, ausgedehnte Atome an, die Andern untheilbare, einfache. Demgemäss lehre auch ich so und finde mich abermals im Einklang mit dem, was die heutige Physik lehrt. Es scheint, dass Herr L. mein Buch nur ganz flüchtig durchgelesen hat, sonst wäre es nicht möglich gewesen, mich in solchen Widerspruch mit der Naturforschung zu setzen.

Die Chemie und Physik kommen mit relativ untheilbaren Atomen ganz gut zurecht, aber der Philosoph kann sich dabei nicht zufrieden geben; er muss nach dem Letzten im Körper fragen. Und sobald er dies thut, werden ihm die relativ untheilbaren Atome der Physik und Chemie entweder zu ausgedehnten, aber absolut untheilbaren Atomen, oder sie lösen sich in einfache Kraftpunkte auf, d. h. sofern er von der Atomtheorie ausgeht, wird er zum Atomisten oder Dynamisten. Ein eclatantes Beispiel haben wir an Fechner. In seiner Schrift: „Ueber die physikalische und philosophische Atomtheorie“ [1]) hat er alles zusammengetragen, was für die Richtigkeit der physikalischen Atomtheorie herbeigebracht werden kann und ist ein begeisterter Anhänger derselben. Allein sobald er den Versuch macht, diese Atomlehre auf die Philosophie anzuwenden, sieht er sich genöthigt, dieselbe „philosophisch abzuschliessen“, d. h. die Atome werden ihm einfach, unausgedehnt, sogar etwas Lebendiges und Geistiges. Andere bleiben bei Stoffatomen stehen; dieselben werden jedoch für absolut unveränderlich und untheilbar erklärt, damit sie als Principien gelten können. Ein Beispiel von Philosophen dieser Art ist Tongiorgi. Er nimmt die chemische Atomlehre in die Philosophie herüber und lässt den Körper aus untheilbaren und zwar absolut untheilbaren Atomen zusammengesetzt sein — „atomos primitivas esse indivisibiles naturae viribus“ [2]). Aus diesem Grunde geben fast alle philosophischen Schriften, welche über die Körpersysteme handeln, als Grundlehre des Atomismus an: Die Körper bestehen aus kleinsten, ausgedehnten, aber untheilbaren Körperchen — Atomen. Ich nenne nur die Namen Liberatore, Cornoldi, De San, Lahousse [3]), Pesch, Noldin, Sanseverino, Stöckl u. s. w. Und sie alle, sofern sie darauf zu sprechen kommen, finden in den ausgedehnten und untheilbaren Atomen denselben Widerspruch, wie ich. Um nur einen anzuführen, so schreibt De San in seiner vortrefflichen Kosmologie: „Contradictorie videtur asseri ex una quidem parte essentiam atomorum esse unice sitam in extensione, ex alia vero parte atomos esse physice indivisibiles.“ [4])

---

[1]) Leipzig 1864. Vgl. S. 108 ff.

[2]) Institutiones philosophicae. vol. II. p. 212. edit. 4.

[3]) „Corpuscula elementaria sunt absolute insecabilia“ Cosmologia. Lovanii 1887. p. 17.

[4]) S. 147.

Mit Recht konnte deshalb Du Bois-Reymond, selber auf dem Standpunkt der chemisch-physikalischen Atomtheorie stehend, sagen:

„Ein philosophisches Atom, d. h. eine angeblich nicht weiter theilbare Masse trägen, wirkungslosen Substrates, von dem durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte ausgehen, ist bei näherer Betrachtung ein Unding. Denn soll das nicht weiter theilbare, träge, an sich unwirksame Substrat wirklichen Bestand haben, so muss es einen gewissen, noch so kleinen Raum erfüllen. Dann ist nicht zu begreifen, warum es nicht weiter theilbar sei.“

Wie man sieht, habe ich nichts anderes gethan, als was diese Männer allesammt gethan haben und fortwährend thun; wie sie, halte ich ein „philosophisches Atom“ für ein Unding. Warum mich allein so heftig angreifen?

2. An zweiter Stelle habe ich dem Atomismus vorgeworfen, dass „viele jetzige Anhänger der Lehre die Atome sich gegenseitig durchdringen lassen. Aber die Atome sind ausgedehnt und unauflöslich und nehmen folglich einen Raum ein. Wie kann man da von einem Durchdringen reden?“

Mein verehrter Gegner erwidert, dass die chemisch-physikalische Atomtheorie eine solche Durchdringung nicht lehrt; sie lehrt vielmehr eine Nebeneinanderlagerung der Atome, weshalb kein Widerspruch vorhanden ist. Ich habe aber auch der Physik und Chemie keinen Widerspruch vorgeworfen, sondern nur der philosophischen Atomistik, und diese lehrt ihn in „vielen Anhängern“. Der dynamische Atomismus nimmt fast ausnahmslos eine solche Durchdringung an, wie ich in meinem Buche nachgewiesen habe. Und weil ein Theil der grossen Physiker der Neuzeit (Ampère, Cauchy, Gay-Lussac, Faraday, Zöllner u. s. w.) das Atom „dynamisch“ fassen, darum finden wir auch bei ihnen die Compenetration der Atome. Dies gilt namentlich von jenen Physikern, welche von der Herbart'schen Philosophie beeinflusst sind, wie z. B. Cornelius in seiner „Molekularphysik“. Viele Physiker können sich mit der ‚actio in distans‘ absolut nicht befreunden und haben zu diesem Zwecke „durchdringliche“ Atome statuirt. Wir können sogar constatiren, dass es gegenwärtig eine Anzahl von Physikern gibt, welche die Durchdringlichkeit als eine natürliche Eigenschaft des Stoffes erklären. Ich führe nur die Namen von Zöllner, Pfeilsticker, Martin, Wiessner an. Auf weiteres brauche ich nicht einzugehen; es dürfte klar sein, dass ich mit vollem Rechte dem Atomismus und Dynamismus denselben Widerspruch vorgeworfen habe, den auch andere Philosophen ihnen vorwerfen. Wenn ich von „Fabeln der Atomistik“ rede, so möge mir Herr L. dies nicht übel nehmen; seine Atomtheorie ist nicht gemeint, und die tollen Ausgeburten der Atomphilosophen verdienen keinen anderen Namen.

3. Als dritten Widerspruch des Atomismus habe ich die Wirkung in die Ferne (actio in distans) aufgestellt. Dieser Widerspruch trifft nicht bloss den philosophischen Atomismus, er trifft auch jene Physiker und Chemiker.

welche die Atome über den leeren Raum hin wirken lassen. Mein Gegner gibt zu, dass hierin „eine gewichtige Schwierigkeit der Atomtheorie ist", allein die Physiker und Chemiker „halten dieselbe nur für einen unaufgeklärten Punkt oder für eine stark fühlbare Lücke und nicht für eine an sich unlösliche Schwierigkeit, welche einem Widerspruch gleichkäme."

Die Physiker und Chemiker mögen das thun; aber für die Metaphysiker hat von jeher die ‚actio in distans' als ein Widerspruch gegolten und muss gelten, weil es absolut undenkbar ist, dass ein Agens dort eine Wirkung setze, wo es nicht ist. Gutberlet sagt diesbezüglich bündig und treffend,

„dass ein Wesen da, wo es weder mit seiner Substanz noch mit seiner Kraft ist, nichts wirken kann. Und der Grund dafür ist einfach, weil das Ding, da wo es in keiner Weise ist, auch in keiner Weise wirken kann, gerade so, wie es dann noch nicht oder nicht mehr wirken kann, wenn es noch nicht oder nicht mehr ist." [1])

Suarez geht soweit, dass er auch Gott die Fernwirkung abspricht, weil sie dem ‚agere' absolut widerstreitet. Die ‚actio in distans' widerstreitet der Creatur nicht wegen ihrer Beschränktheit, sondern sie widerstreitet dem ‚agere' als solchem.[2])

4. An letzter Stelle zieht Herr L. gegen mich zu Felde, weil ich dem Atomismus zum Vorwurf mache, dass er „die Sinnestäuschung zum Princip macht". Derselbe kommt hier etwas in Harnisch und meint, wer solchen Vorwurf gegen die Naturwissenschaft schleudere, der „verschliesse selbst die Augen vor der Wirklichkeit".

Aber wie ist mir denn? Wo schleudere ich gegen die Naturwissenschaft solchen Vorwurf? S. 59 weise ich nach, dass „die dynamische Fassung des Atoms" die reale Ausdehnung aufhebt, was auch die Anhänger der einfachen Atomistik zugeben, welche die Ausdehnung für Schein erklären. Ich weise ferner nach, dass einfache Punkte auch keine phänomenale Ausdehnung bewirken können. Im Anschluss daran schreibe ich S. 60:

„Wir übergehen andere Schwierigkeiten und betonen nur noch im Anschluss an das eben Gesagte, dass die Atomistik mit der Empirie in grellen Widerspruch tritt, indem sie die Sinnestäuschung zum Princip macht. Mit der Zugrundelegung von Atomen als einer Art gedankenhafter und übersinnlicher Wesen muss die ganze Natur zu einer Welt des Scheines werden. Die Ausdehnung ist nur Schein. . . . Die Sinne täuschen uns. . . . Damit aber tritt die Naturwissenschaft mit sich selber in Widerspruch; denn gerade sie ist es, die soviel auf den Augenschein hält, und die nichts annehmen will, was sich nicht handgreiflich aufzeigen lässt."

---

[1]) Metaphysik. Münster 1880 (2 Aufl.) S. 102.

[2]) „Ostendimus coniunctionem hanc, quam agens requirit cum passo vel effectu, non fundari in hoc, quod agens sit finitum et limitatae virtutis, sed in ratione agentis ut sic." Metaph. Disput 30. sect. 7.

Herr L. hat sich durch den Ausdruck „Naturwissenschaft“ irre führen lassen, aber es ist zweifellos, dass ich nur jene Naturwissenschaft meinen kann, die „mit Zugrundelegung von Atomen als einer Art gedankenhafter und übersinnlicher Wesen die ganze Natur zu einer Welt des Scheines“ macht. Ich konnte keine andere Naturwissenschaft meinen, weil all' das unter n. 4 steht, wo ich die Widersprüche des dynamischen Atomismus bespreche und ganz besonders jene Physiker im Auge habe, welche die Naturphänomene dynamisch deuten, wie Faraday, Zöllner, die ich speciell anführe. Es ist demnach abermals daneben geschossen, wenn Herr L. emphatisch ausruft:

„Die Chemiker und Physiker verläugnen nicht »Augen und Sinne«, wenn sie die Atomtheorie aufstellen und vertreten, sie berücksichtigen im Gegentheil ein viel reicheres Beobachtungsmaterial als ihre Gegner zur Bildung des verwerfenden Urtheils.“

Ich bemerke nur noch, dass ich auch in diesem Punkte nichts anderes lehre, als was sich bei fast allen Anhängern der Scholastik mehr oder minder findet; selbst Anhänger der physikalischen Atomlehre reden und schreiben in ähnlicher Weise wie z. B. Fechner, der sagt, dass „die Physiker, die sich doch sonst so gern an den Augenschein halten, hier etwas wider allen Augenschein annehmen, die Philosophen dagegen den Augenschein, an dem sie sonst nicht hängen, hartnäckig vertheidigen und wohl gar, was Verwunderung erregen könnte, als Argument gegen den Physiker benutzen.“ Niemand hat bisher diesen Männern den Vorwurf gemacht, dass sie alle Lehrer der Physik und Chemie verletzten; warum sollte ich es gethan haben?

Aus all' dem, was ich niedergeschrieben habe, dürfte zur Evidenz hervorgehen, dass den beiden Systemen des Atomismus und Dynamismus in der That die behandelten Widersprüche ankleben und dass sie deshalb zur Lösung philosophischer Fragen nicht brauchbar sind.

Eichstätt. **Dr. M. Schneid.**

Geschichte der deutschen Verfassungsfrage während der Befreiungskriege und des Wiener Congresses, 1812 bis 1815. Von Wilhelm Adolf Schmidt. Aus dessen Nachlass herausgegeben von Alfred Stern. Stuttgart, Göschen'sche Verlagshandlung. 1890. 8°. VI, 497 S. *M.* 7,50.

Wer sich für deutsche Verfassungsentwürfe und darauf bezügliche schriftliche und mündliche Debatten interessirt, wird in dem vorliegenden Werke reiche Befriedigung finden. Es ist begreiflich, dass beim Wiedererwachen der Hoffnung auf die Befreiung Deutschlands von dem französischen Joch alsbald zahlreiche Pläne für das neu zu errichtende

deutsche Reich entstanden und Geltung zu erlangen suchten. Der Verfasser führt dieselben der Reihe nach auf und bringt eine beträchtliche Anzahl bisher ungedruckter Actenstücke, die zum grössern Theil den geheimen Staatsarchiven in Berlin entnommen sind. Zu bedauern ist, dass nicht auch die Wiener und Münchener Archive benutzt wurden, vielleicht würde das entworfene Bild der deutschen Verfassungskämpfe beim Beginn dieses Jahrhunderts manche Ergänzung und vielleicht auch manche Berichtigung erhalten haben.

Es wäre ein Ding der Unmöglichkeit, hier all' die zahlreichen Verfassungspläne, die von 1812—1815 der Reihe nach auftauchten und wie die dürren Blätter im Herbstwinde durcheinander schwirrten, irgendwie genügend zu skizziren. Wir wollen deshalb nur auf ein paar allgemeine Gesichtspunkte aufmerksam machen.

Ziemlich allgemein stimmte man in dem Wunsche überein, gegenüber der früheren kleinstaatlichen Zerfahrenheit ein einiges und kräftiges deutsches Reich herzustellen. Gerade der Mangel an Einheit, an kräftigem Zusammenstehen war der Grund der tiefen Demüthigung Deutschlands gewesen. Aber wie sollte die neue Einheit beschaffen sein? Das war das schwierige Problem, an dem die Weisheit der Weisesten zu Schanden zu werden drohte.

Freiherr v. Stein, der frühere preussische Minister, der zuerst die Verfassungsfrage energisch betrieb, wünschte die Wiederherstellung des deutschen Kaiserthums, aber mit erweiterten Machtbefugnissen. Am liebsten hätte Stein ein deutsches Kaiserreich gehabt, wie es vom 10. bis zum 13. Jahrhundert bestand, und nach seiner Ansicht wäre es am besten gewesen, die Kaiserwürde dem Hause Oesterreich (erblich) zu übertragen. Darüber ist natürlich Schmidt als geborener Preusse nicht wenig erbost. Stein muss sich deswegen auch manch hartes Urtheil gefallen lassen. Schmidt wirft ihm geradezu übertriebene „Devotion vor Oesterreich", „angelernte Unterschätzung Preussens" und „angeerbte Ueberschätzung Oesterreichs" vor. Die von ihm beigebrachten Gründe berechtigen jedoch zu einem solchen Urtheil keineswegs. Die Wahrheit ist, dass Stein die Interessen des gesammten Deutschlands nicht mit den Interessen Preussens verwechselte und jene höher stellte als diese; dass er ferner Deutschlands Einheit für unumgänglich nöthig und nur unter österreichischer Spitze für möglich hielt. Mit Stein stimmte der hannover'sche Gesandte, Graf Münster, in vielen Punkten überein, namentlich in der Kaiseridee und der Uebertragung der Kaiserwürde an das Haus Oesterreich.

Für den Fall, dass die Wiederherstellung eines Kaiserthums nicht möglich sein sollte, schlug Stein vor, Deutschland zwischen Preussen und Oesterreich nach dem Laufe des Main zu theilen. Sollte auch dies nicht ausführbar sein, so möge man in diesen beiden grossen Theilen Deutsch-

lands einige Länder, wie z. B. Hannover u. a., unter einem Bündniss mit Oesterreich und Preussen bestehen lassen.

Preussen war ein entschiedener Gegner der Kaiserwürde, die zweifelsohne Oesterreich zugefallen wäre. Schon im Jahre 1807 hatte Hardenberg im Barsteiner Vertrag mit Russland bestimmt: da die Wiederherstellung des deutschen Reiches in seiner alten Schwäche unzweckmässig sei, so solle in Deutschland ein Staatenbund geschaffen werden; die Leitung desselben hätten Preussen und Oesterreich gemeinschaftlich zu übernehmen. Später schrieb Wilh. v. Humboldt, der in der ganzen Verfassungsfrage eine Hauptrolle spielte: „Jeder Unparteiische wird zugeben, dass das Wahre und Eigentliche wäre, dass Preussen und Oesterreich gemeinschaftlich den Bund leiteten, denn Preussen kann sich, auch bei der grössten Anspruchslosigkeit, Oesterreich schon darum nicht unterordnen, weil Oesterreichs politische Lage zu wenig enge mit Deutschland verbunden ist.“ (S. 37.) Dieser Gedanke, dass Oesterreich zu wenig mit Deutschland zusammenhange, kehrt bei Humboldt öfter wieder und berechtigt Schmidt vollständig zu der Behauptung, Humboldt habe schon damals „geahnt“, dass, wenn ein deutsches Kaiserthum errichtet werden solle, dies nur unter preussischer Führung geschehen könne, und dass, wenn ein Ausschluss eines Landes aus dem deutschen Reich erforderlich sei, dieser gerade Oesterreich treffen müsse, dessen Interessen weit enger als mit Deutschland mit dem Osten Europas verbunden seien. (S. 82.) Auch Fürst Hardenberg, der Hauptvertreter Preussens auf dem Wiener Congress, sprach sich entschieden gegen die Kaiserwürde aus, weil ein gehörig starkes Kaiserthum für Preussens Unabhängigkeit gefährlich, ein schwaches dagegen unnütz sei. (S. 436.)

Oesterreich seinerseits wäre wohl bereit gewesen, die Kaiserwürde anzunehmen, wofern sie mit genügender Macht ausgerüstet würde, lehnte aber ab, weil, wie Fürst Metternich erklärte, Preussen und Bayern dagegen seien. (S. 436.)

Wir übergehen die grossen und kleinen Kämpfe und Intriguen, die sich vor und während des Wiener Congresses in Bezug auf die Vertheilung der deutschen Länder und der Machtverhältnisse abspielten, bis endlich nach unsäglichen Mühen die endgiltige Bundesacte vom 8. Juni 1815 zu Stande kam. Ein besonderes Interesse beanspruchen die Kämpfe um die Landstände. Allgemein erwartete man nach dem Befreiungskriege eine bedeutende Erweiterung der Volksrechte und namentlich das Recht irgend einer wie immer gearteten Volksvertretung. Die Vertreter der grösseren Staaten kamen diesem Verlangen bis zu einem gewissen Grade entgegen und wollten in allen deutschen Staaten Landstände eingerichtet wissen, die befugt wären, nicht nur das Eigenthum und die Freiheit der Unterthanen sicher zu stellen, sondern auch die Steuern

zu bewilligen und bei Gesetzen mit zu berathen. Diese Forderung war mehr als berechtigt, denn die Tyrannei, welche im vorigen Jahrhundert in den deutschen Kleinstaaten vielfach ausgeübt wurde und die meistens in den allerkleinsten am allerschlimmsten war, spottet jeder Beschreibung. Leider widersetzten sich gerade die kleinsten Fürsten am meisten der Forderung der Landstände und brachten es schliesslich dahin, dass nichts davon übrig blieb als der ziemlich nichtssagende Artikel, in allen deutschen Staaten solle eine landständische Verfassung bestehen, das übrige blieb dem Willen der Fürsten überlassen, die mit diesem kautschukartigen Paragraphen anfangen konnten, was sie wollten. Ueberhaupt macht es einen recht unerquicklichen Eindruck, zu sehen, wie wenig nach grossen Gesichtspunkten geurtheilt oder auf das allgemeine Wohl Deutschlands Rücksicht genommen wurde. Man bekommt von den Verhandlungen fast den Eindruck eines Jahrmarktes, auf dem jeder für sich ein möglichst gewinnbringendes Geschäft zu machen sucht. Ein Gesandter hatte nicht so Unrecht, wenn er über den Wiener Congress schrieb: dass „Neid, Hass, Missgunst, Misstrauen, kurz alle Leidenschaften, mit welchen Satanas die Ebenbilder Gottes ausstaffirt, hier und dort, bald mehr bald weniger in Bewegung" seien und „die meisten, nicht achtend das Ganze, bloss an sich und darauf denken, wie sie sich die male parta, besonders den freien Schwung der Zuchtruthe über die Völker zu sichern vermögen." (S. 485.)

Einen traurigen Eindruck macht auch der Mangel an Achtung vor den bestehenden Rechten, der uns in den Verhandlungen entgegentritt. Kaum dass je die Frage, was Recht und Gerechtigkeit fordern, auch nur gestreift wird. Es ist, als huldige man der Ansicht, alles, was die Revolution niedergeworfen und zerstört, habe damit auch jede Daseinsberechtigung verloren. Scheinbar ohne es zu ahnen stellte man sich auf denselben revolutionären Standpunkt, auf dem die Urheber des grossen Umsturzes und der corsische Imperator gestanden. Namentlich der katholischen Kirche gegenüber schienen die damaligen Machthaber jedes Gerechtigkeitsgefühl verloren zu haben. Man hatte ihre Güter und Pfründen in der Hand und auch die Macht, dieselben zu behaupten und wies die berechtigten Klagen der Katholiken fast mit Hohn zurück. Leider haben auch unkirchlich gesinnte Geistliche hierzu mitgeholfen. Schmidt theilt ein hierauf bezügliches bisher noch ungedrucktes Actenstück mit. Die sogen. Oratoren hatten dem Wiener Congress am 30. October 1814 eine „Darlegung des traurigen Zustandes der entgüterten und verwaisten katholischen Kirche und ihrer Ansprüche" zustellen lassen.[1]) Humboldt schickte diese Denkschrift an den Dom-

[1]) Vgl. Brück, Gesch. der kathol. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert. Bd. I. S. 281 u. 285 ff.

dechanten von Münster, Freih. v. Spiegel zum Desenberg, zur Begutachtung und erhielt von diesem die Antwort, die Schrift enthalte manche verfängliche Stelle, es wohne darin „ein ultramontanischer Geist erster Grösse, ganz im Gegensatz mit dem auf immer ehrwürdigen Wahrheitssinn, der die Väter auf den Concilien zu Constanz und Basel beseelt habe; die Kirchenverfassung Deutschlands müsse für jede der drei christlichen Confessionen integrirender Theil der Constitution der deutschen Staaten sein (also von den einzelnen deutschen Staaten selbständig geregelt werden). (S. 301—302.) Diese Antwort mag wohl sehr dazu beigetragen haben, dass die Beschwerden der Katholiken auf dem Congress so wenig Berücksichtigung fanden.

Was die Darstellung und Methode der vorliegenden „Geschichte" betrifft, so verdient dieselbe im allgemeinen unsere volle Anerkennung, obwohl wir in manchen Punkten dem Urtheil des Verfasser's nicht beipflichten können. Er ist redlich bemüht, an der Hand der ihm zugänglichen Quellen und Actenstücke den Verlauf der Ereignisse und die Entwickelung der Debatten von Stufe zu Stufe möglichst objectiv darzustellen. Es wird deshalb auch Niemand Wunder nehmen, dass sich sein Werk vielfach zu einer Widerlegung der „Deutschen Geschichte" von Treitschke gestaltet. In dieser Beziehung stimmen wir ganz mit dem Urtheil des Herausgebers überein. Schmidt „ist bemüht, sich der geistreich schillernden Phrasen, der bestechenden Kraftausdrücke und Superlative, der vorschnellen Aburtheilung der Vergangenheit durch Uebertragung unrichtiger Massstäbe zu enthalten. Dafür aber wirkt er durch die Sicherheit und Unerbittlichkeit der Methode, gegenüber äusserlich glänzenden, in Wahrheit widerspruchsvollen und unzulänglichen Künsten historiographischer Rhetorik ausserordentlich heilsam. In dieser Beziehung" ist „seine Arbeit ein Muster umsichtiger Untersuchung."

Exaeten bei Roermond. **V. Cathrein** S. J.

Das Bewusstsein. Grundzüge naturwissenschaftlicher philosophischer Deutung. Von E. Schlegel. Mit Geleitsworten von Th. Meynert. Stuttgart, Fromann. 1891. 128 S. *M.* 2.

Wir haben es in vorliegender Abhandlung mit einem nicht uninteressanten Versuche zu thun, das Princip der Erhaltung der Kraft zu einer Erklärung der Bewusstseinserscheinungen zu verwenden. Ihr Grundinhalt ist folgender. Geistige Thätigkeiten weisen schon die Thierorganismen auf, von den einzelligen, mit einem Kerne begabten Protoplasmaklümpchen der Amöben angefangen die Stufenreihe derselben herauf bis zu den mannigfach zergliederten Thierorganismen, welche nicht bloss Empfindung und Gemeingefühl, sondern auch willkürliche Beweg-

ungen, zweckmässige Handlungen, Mitgefühl, Zuneigung, Mutterliebe, Schmerz und Spiel, künstlichen Wohnungsbau u. s. w. bekunden. Wie wir aus den eigenen Geistesthätigkeiten, deren wir unmittelbar gewiss sind, den Schluss zu ziehen uns gedrungen finden, dass auch anderen, mit uns in Verkehr stehenden Wesen unseresgleichen Geist zukomme, so finden wir uns auch gedrungen, aus verschiedenen Aeusserungen der mannigfach abgestuften Thiere auf einen in ihnen wirksamen Geist zu schliessen. „Von dem freundlichen, wachsamen, verständigen Treiben des Hundes bis hinab zu den Kraken, die uns mit einem erschreckend ausdrucksvollen Auge ansehen; von dem reichen, gesellschaftlichen, kunstvollen Leben der Honigbiene bis zu den polymorphen Polypenstöcken, wo die Einzelindividuen zum Rang von differenziirten Organen des höhern Gesammtorganismus herabgesetzt sind; von der wachsamen Vorsicht der Murmelthiere, Kraniche, Wildgänse bis zum Käfer, der sich bei Annäherung von Gefahr todt stellt oder einen abschreckenden Saft aus seinen Gelenken schwitzt: überall finden wir im Thierreiche die Erscheinungen, aus denen wir auf Geist schliessen müssen.“ Alle diejenigen Wesen sind sofort als geistbegabte zu erachten, welche „ein Interesse an ihrer Erhaltung und Selbstbestimmung kundgeben“. (S. 11—21.) Die Pflanzen verrathen auf mannigfache Weise Selbsterhaltungstrieb, aber keine freie Ortsbewegung und Selbstbestimmung, können somit nicht im Vollsinne als geistbegabte Wesen gelten wie die Thiere und die Menschen. Man kann ihnen eine Seele zuschreiben, sofern ihnen Lebens- und Bildungskraft zukommt, aber keinen Geist, weil ihnen das Interesse der Selbsterhaltung und Selbstbestimmung abgeht und als deren Voraussetzung Bewusstsein, welches nichts anderes ist als die Selbsterscheinung oder innere Offenbarung von Naturbeziehungen einer belebten Masse. (S. 22—26.) Anders die Thiere. Selbst die niedern Thiere sind „kleine Geister und Meister in ihrer Art“; sie unterscheiden sich von den höhern nicht durch Bewusstseinsmangel, sondern durch Armuth an Zielen und durch eine einfache Organisation. Auch die Instincte ermangeln nicht des Bewusstseins. Sie sind „Selbsterscheinungen gewisser Grundrichtungen der Naturbeziehungen lebender Wesen“ und als solche Antriebe zur Verwirklichung von Lebenszwecken derselben. Das von instinctivem Drange geführte Lebewesen ist zwar ohne Bewusstsein des entfernteren Zweckes, dem es zustrebt, aber mit vollstem Bewusstsein dessen, dass es etwas seiner Natur zum Bedürfnisse Gewordenes unternimmt. (S. 27—44.) Im Menschen steigert sich die Geistesthätigkeit zum eigentlichen Denken, welches ihn von den individuellen Interessen loskettet, in eine höhere Atmosphäre erhebt und ihn dadurch zum — Menschen macht. Indem es aus den sinnlichen Einzelvorstellungen das Gemeinsame abstrahirt, wird es zum begrifflichen Verstandesdenken. Anbetrachts des Widerstreites, der Incongruenz, welche

zwischen den Vorstellungen der äussern und innern Erfahrungswelt und zwischen den allgemeinen Begriffen sich zeigt, entwickelt sich das vernünftige Denken, welches die Harmonie derselben als Postulat aufstellt und auf solche Weise die Ideen erzeugt. Es erzeugt insbesondere so die sittlichen und religiösen Ideen, indem es den Widerstreit der egoistischen Interessen des Menschen mit dessen allgemeinen Naturzwecken zu versöhnen sucht durch Herausstellung all' desjenigen, was den Vollwerth des menschlichen Lebens ausmacht und ihn schliesslich erhebt zum „Glauben an ein übersinnliches Grundwesen, in welchem sich der ganze Reichthum des Lebens ohne Anstösse der geistigen Erkenntniss, ohne Widerstreit und Beschränktheit des Bewusstseins findet: »Gott.« (S. 48—53 u. 61—63.)

Die Einheit des Bewusstseins besteht in der organischen Gesammtheit aller auf die Erhaltung und Bestimmung einer belebten Masse bezogenen Bewusstseinserscheinungen. Unser Ich ist zunächst ein Wir und „aus diesem Wir entringt sich nach umfassender Besinnung das Ich". „In dem Bestreben, vor allem die Einheit des Bewusstseins zu retten, ging die Psychologie von einem einheitlich gedachten Sonderwesen, der Seele aus, um bei Erklärung der Lebenserscheinungen alle Schwierigkeiten, welche die einheitliche Leitung des Organismus schafft, auf's neue herauszufordern. Wir haben einen leichteren Weg, wenn wir das Räthsel des Daseins in das einmal empirisch Gegebene verlegend, die Einheit des Bewusstseins aus der Vielheit des Bewusstseins wie eine Resultirende herausziehen." Hat uns die Cellularphysiologie den früheren Begriff des Individuums geraubt und an seine Stelle den „Zellenstaat" innerhalb des thierischen Organismus gesetzt, so ist insbesondere von Meynert das Gehirn als „eine Colonie, durch Fühlfäden und Fangarme sich des Weltbildes bemächtigender, lebender, bewusstseinsfähiger Wesen" dargestellt worden. Solch' wohlberechtigte physiologische Anschauungen erfordern eine psychologische Parallele und diese präsentirt sich der unmittelbaren Betrachtung „als ein ganzes Nest von Empfindungen und Regungen, in welchem das Wir sich zum Ich erklärt und gestaltet." In solchem Sinne kann hypothetischer Weise selbst ein allumfassendes Gottesbewusstsein angenommen werden, in welchem sich der gesammte Weltprocess mit all' seinen Beziehungen und uns unbestimmten Zielen abspiegelt. (S. 71—74.)

Und wie sollen des weiteren alle die mannigfachen, im Ich sich vorfindenden Bewusstseinserscheinungen ihrer Entstehungsweise nach erklärt werden? Hierüber sucht das Capitel über den „mechanischen Werth der Bewusstseinserscheinungen" (S. 89—113) Auskunft zu ertheilen. Die ältere Psychologie — wird daselbst gesagt — nimmt einen substantiellen Dualismus von Materie und Geist an. Sie lässt „das Bewusstsein neben gewissen materiellen Wirkungen hervorgehen,

denkt es an gewisse Bewegungen oder Stoffe geknüpft, welche ihm wie Bleigewichte anhängen, sodass wir mit einer doppelten Causalreihe zu rechnen hätten, nämlich mit den Bewusstseinsvorgängen und den Molecularbewegungen, welche ihnen entsprechen sollen.“ Eine solche dualistische Auffassung ist hinfällig. Sie lässt sich nicht „in das organische Geschehen einfügen aus dem Grunde, weil das Bewusstsein dauernd ausserhalb der Kräftebilanz des Organismus stände“. Der Geist würde der Bilanz des menschlichen Kraftwechsels hier völlig entrückt bleiben und über dem Geschehen schweben, nicht organisch in letzteres eingefügt sein. Die Noth des wissenschaftlichen Denkens zwingt uns, mit dieser Doppelanschauung zu brechen und die Bewusstseinserscheinungen in das Getriebe des Organismus aufzunehmen. „Der Geist ist nicht mehr Substanz, sondern ein Modus der Substanz, welche die räthselvollen Beziehungen der Welt setzt. Materie ist nicht mehr eine Substanz, sondern ein Modus derselben Substanz, in stetem innigem Zusammenhang mit dem Geiste, ohne Daseinsbeziehung zu ihm undenkbar.“ Die geistigen Energien müssen „durch wahre Kraftumsetzung“ aus den Energien der materiellen Welt entstehen und können sich in letztere wieder zurückverwandeln, sodass das Verschwinden der einen gemäss dem Principe der Causalität das Auftauchen einer andern, ihr gleichwerthigen zur Folge hat und in diesem Austausche der Kräfte die Kraft des gesammten Kosmos, ja selbst der einzelnen Atome in ihren wechselnden Verbindungen unverändert erhalten bleibt. (S. 94—98 u. 109.) Dieser Austausch der Kräfte gestaltet sich im besondern folgendermassen. Die Sinnesempfindung geht nicht lediglich aus der innern Organisation und deren Kraftquellen hervor, indem letztere nur einen wohl vorbereiteten Boden bildet für die von aussen her activ eindringenden Sinnesreize. Sie ist eine „Synthese“ der materiellen Aussenwirkungen und des dieselben aufnehmenden Organismus und zwar in der Weise, dass nach dem von Weber und Fechner aufgestellten Grundgesetze die Reizstärke in geometrischem Verhältnisse sich steigern muss, wenn die Empfindungsstärke in arithmetischem Verhältnisse wachsen soll. All' diejenigen Bewusstseinserscheinungen, welche nicht wie die Sinnesempfindungen von aussen her auf centripetale Weise entstehen, sondern auf centrale Weise im Innern des Organismus wie Einbildungen, Gedanken, Erregungen und Stimmungen des Gefühls sind „Synthesen“ der organischen Gehirnmasse und innerer in ihr hervortretender Reize; die Aussenwelt wirkt hier nur indirect mit durch Ernährung der Gehirnmasse. Auch die von innen nach aussenhin gehenden centrifugalen Bewusstseinserscheinungen sind als derartige „Synthesen“ zu erachten, indem die Aussenwelt mit den irgend ein Lebewesen umgebenden Naturverhältnissen eine herauslockende Energie entfaltet, um das Wirksamwerden der triebesartigen Bewusstseinserscheinungen, insbesondere die Entlassung von Impulsen,

welche sich zu motorischen Innervationsströmen gestalten, im Vereine mit der innern Organisation herbeizuführen. Nun entsteht aber die specielle Frage: wenn die materiellen Energien auf vorbezeichnete Weise geistige auslösen, die unräumlich sind, also sich incongruent zu ihnen verhalten, ihnen jedoch gleichwerthig sind, und wenn umgekehrt die geistigen Energien wieder materielle auslösen, wenn die centripetalen und centrifugalen Auswechselungen der Kraftformen somit dem Principe der Erhaltung der Kraft entsprechen, wie wird es sich mit den in der Mitte zwischen beiden stehenden, den centralen, verhalten, welche als Erscheinungen des denkenden Menschen gelten und recht eigentlich das Menschenbewusstsein begründen? Nach der ganz und gar richtigen sensualistischen Annahme Locke's entstehen sie aus den Sinnesempfindungen, lösen sich aber von diesen ab, um im Aether des Allgemeinen ihr freies Spiel zu treiben. Sollten die geistigen Energien ihrerseits nur Blüthen des Naturlebens sein, ohne sich wieder in mechanische zurückzuwandeln, also nur einen Verbrauch von organischer Materie darstellen und in der Bilanz des Stoffwechsels sofort nur unter den Ausgaben figuriren, alsdann aber für den Naturprocess verschwinden? Dann wäre die organische Weltanschauung durchbrochen, um abermals einem verhängnissvollen Dualismus Raum zu machen. Diese Gefahr ist jedoch nur eine scheinbare. Die in den Aether des Allgemeinen erhobene, allem individuellen, selbstsüchtigen Sonderleben entfremdete Materie beginnt vielmehr eine neue Wirkungsweise, indem sie nach rückwärtshin verschiedene, das Naturleben vergeistigende sittliche Energien auslöst, sodass als letztes Ziel des Weltprocesses eine Ethisirung der Natur erscheint und nicht im Sinne mancher Physiker eine Erstarrung des Weltalls, noch im Sinne Hartmann's eine Rückkehr desselben in's Unbewusste. Dieses die organische Weltanschauung des Verfassers. Sie will keine vollgiltige Lösung des Daseinsräthsels bieten, sondern nur eine naturgemässe Erklärung der verschiedenen Erscheinungen des Bewusstseins durch Aufweisung der im Wechselumsatze der Kräfte ihnen entsprechenden Aequivalente. (S. 59 u. 98.)

Der Verfasser will den Bewusstseinserscheinungen eine naturwissenschaftliche und eine philosophische Deutung geben, wenngleich ihr Räthsel nicht vollends lösen. Ist nun seine naturwissenschaftliche Deutung derselben eine sachgerechte? Ist es seine philosophische? Wir können weder das Eine noch das Andere behaupten. Die Naturwissenschaft soll einerseits in einen blossen Phänomenalismus ausmünden, denn „eine Richtung, welche den Bruch mit dem naiven Realismus wissenschaftlich durchführt, muss alles Bestehende folgerecht zu einer Dunstwolke verflüchtigen, ausgenommen das eigene Bewusstsein. Was wissen wir von der Welt ausser uns? Was von unserm Körper? Was spukt da im Raume?" (S. 114.) Doch soll sie

andererseits wieder Realismus sein, sofern wir vom eigenen Bewusstsein aus das Dasein anderer Lebensmittelpunkte bewusster und unbewusster Art erschliessen und ein Wissen ihrer verschiedenen Beziehungen zu unserm eigenen Lebensmittelpunkte besitzen. (S. 20 ff. 114.) Wie kann aber die Naturwissenschaft für die objective Wahrheit dieses Wissens bürgen? Setzt sie dasselbe nicht aus dem gemein menschlichen Bewusstsein voraus, um dessen wissenschaftliche Rechtfertigung der Philosophie zu überlassen? Nun soll letztere die Realität einer jenseits des eigenen Bewusstseins liegenden Natur- und Menschenwelt erkenntnisstheoretischerseits sogar als unvorstellbar befinden. „Für mich verschwindet mit meinem Bewusstsein auch völlig die Welt, d. h. jener Theil meines Bewusstseins, der die Synthese zwischen meinem Lebensmittelpunkte und dem Schemen der Aussenwelt darstellt. Alle andern Lebensmittelpunkte und der Schemen Aussenwelt in Beziehung zu ihnen bleiben freilich übrig; aber das ist dann kein ‚Sein' mehr, kein Geschehen in dem Sinne, wenn ich es für mich in Anspruch genommen habe, es ist ein Sein, welches mich nichts angeht und welches ich mir nicht vorstellen kann." (S. 124.) So ergibt sich denn hier die Alternative, dass einerseits das Bewusstsein materielle Stoffe und Kräfte voraussetzt und in eine Mechanik derselben aufgelöst wird, und andererseits diese ganze Mechanik wieder in Bewusstsein aufgelöst wird, ohne dass wir über diese Scylla und Charybdis hinaus auf einen sichern Boden geleitet würden.

Die Naturwissenschaft hat in neuester Zeit allerdings das Princip der Erhaltung der Kraft auf physikalisch-chemischem Gebiete sicher gestellt; dass ihm aber auch eine Giltigkeit zukomme auf dem Gebiete der vegetabilischen und sinnlichen Kräfte, hat sie auf exacte Weise keineswegs sicher gestellt und um viel weniger, dass ihm eine solche sogar zukomme auf dem Gebiete der intellectuellen Kräfte menschlicher Intelligenzen, also eine Giltigkeit von ganz allgemeiner, weltbeherrschender Art gemäss der Grundvoraussetzung des Verfassers. Die Naturwissenschaft constatirt allerdings, dass gewisse physikalische und chemische Bewegungen verschwinden und andere zur Folge haben und diese umgekehrt wieder die erstern, sodass sie als quantitativ gleichwerthig erscheinen trotz der qualitativen Verschiedenheit ihrer Bewegungsformen und insofern als Umformungen einer und derselben Kraft; nie und nimmermehr lassen sich aber Bewusstseinserscheinungen als Umformungen irgend welcher stofflich-mechanischen Bewegungen begreifen oder umgekehrt. D. Fr. Strauss hat in seinem Buche über den „alten und neuen Glauben" das Bekenntniss niedergelegt, es werde der Zeitpunkt nicht mehr ferne sein, wo man einmal die Anwendung vom Gesetze der Erhaltung der Kraft auf das „Problem des Empfindens und Vorstellens" machen werde. „Man wird mir sagen — so schreibt er —, ich rede da Dinge, die ich nicht verstehe. Gut; aber es werden andere

kommen, die es verstehen und die mich verstanden haben. Wenn man hierin den klaren crassen Materialismus ausgesprochen findet, so will ich zunächst gar nichts dagegen sagen. In der That habe ich den oft mit so vielem Lärm geltend gemachten Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus, oder wie man die dem erstern entgegenstehende Ansicht sonst nennen mag, im stillen immer nur für einen Wortstreit angesehen. Ihren gemeinsamen Gegner haben beide in dem Dualismus, der durch die ganze christliche Zeit herunter herrschenden Weltansicht, die den Menschen in Leib und Seele spaltet, sein Dasein in Zeit und Ewigkeit scheidet, der geschaffenen und vergänglichen Welt einen ewigen Gott-Schöpfer gegenüberstellt. Zu dieser dualistischen Weltanschauung verhalten sich sowohl Materialismus wie Idealismus als Monismus, d. h. sie suchen die Gesammtheit der Erscheinungen aus einem einzigen Princip zu erklären, Welt und Leben aus einem Stücke zu gestalten" (3. Aufl. 1872 S. 211 f.). Der Verfasser obiger Abhandlung hat in seiner Weise ebenfalls eine solch' monistische Weltanschauung zu der seinigen gemacht, ja derselben einen sehr übersichtlichen Ausdruck gegeben. Für eine solche kann aber zunächst die Naturwissenschaft nicht angerufen werden. Bewusstseinserscheinungen können ein für allemal nicht als „Synthese" verschiedener äussern und innern Bewegungen begriffen werden, denn Bewegungen sind und bleiben eben — Bewegungen, und mögen sie auch von noch so complicirter Art sein. Nach den Gesetzen der Psychophysik kann z. B. eine Sinnesempfindung zwar durch solche Bewegungen ausgelöst werden; trotz ihrer gesetzlichen Abhängigkeit von diesen ist sie ihnen aber nicht quantitativ gleichwerthig, weil die Empfindungsstärke nicht in gleichem arithmetischem Verhältnisse mit der Reizstärke zunimmt, und kann sammt dem an dieselbe sich anschliessenden Lust- und Schmerzgefühle und Begehren nicht als eine anders geartete, qualitativ verschiedene Form der Bewegung gelten. Das vom Verfasser abgelehnte „ignorabimus" von Dubois Reymond bezeichnet auf treffende Weise eine „Grenze des Naturerkennens". Ebensowenig wie die Naturwissenschaft kann für eine solch' monistische Weltanschauung die Philosophie angerufen werden. Auch ihr können die Bewusstseinserscheinungen nicht als Umformungen materieller Kräfte gelten und die durch Innervation der Muskel entstehenden organischen Bewegungen umgekehrt auch nicht als blosse Umformungen von Bewusstseinserscheinungen; all derlei Ableitungsversuche sind nur Versuche, das — Unmögliche möglich zu machen. Viel weniger noch lassen sich die eigentlich geistigen Bewusstseinserscheinungen als Umformungen materieller Kräfte betrachten. Sie können nicht einmal sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen gemäss der Auffassung Locke's ihren Ursprung verdanken, geschweige denn einer blossen Gehirnmechanik. Man mag die sinnlichen Bewusstseinserscheinungen der Thiere von der Amöbe und Krake angefangen bis zu

den höchst organisirten hinauf, man mag umsomehr die sinnlichen Bewusstseinserscheinungen der Menschen als geistige bezeichnen, wie es von Seiten des Verfassers im Anschluss an verschiedene Naturforscher und Philosophen geschieht; es handelt sich insoweit nur um eine quaestio vocis, so wenig ein solch' weiter Sprachgebrauch auch Billigung verdienen kann. Keineswegs können indessen, wie es von Seiten desselben weiterhin geschieht, die das menschliche Bewusstsein specificirenden Thätigkeiten des Denkens durch blosse Umformung sinnlicher und schliesslich sogar materieller Energien entstehen. Sie können auf solche Weise nicht entstehen, weil ein unbegrenzter Relativismus und sofort auch ein unbegrenzter Skepticismus sich an die Ferse einer solchen Auffassung heften würde. Sie können auf solche Weise auch nicht entstehen, weil zudemhin ein unbegrenzter Empirismus als unabwendbare Folge sich einstellen würde, hiedurch aber die unserm Bewusstsein mit schlechthiniger Nothwendigkeit sich aufdrängenden allgemeinen Begriffe und Ideen und deren objective Giltigkeit keine Erklärung und Bewährung finden könnten.

Die Naturwissenschaft soll ferner bezüglich der Naturzwecke nicht „ohne weiteres teleologisch denken" und sie insbesondere nicht als „vorgedachte" fassen; dennoch aber hat sie „am wenigsten Grund anzunehmen, dass die Welt keinen Sinn habe; wie wir sie vor Augen haben, ist sie höchst sinnvoll eingerichtet." (S. 114.) Es ist nun allerdings richtig, dass die Naturwissenschaft, aufgefasst als eine rein mechanische, wie sie seit den Tagen eines Bacon v. Verulam, Galilei und Cartesius meistens aufgefasst worden ist, nicht teleologisch denke; wie soll sie aber der Welt alsdann doch eine „sinnvolle Bedeutung" unterlegen? Sie kann eine solche nur aus dem gemeinmenschlichen Bewusstsein herübernehmen und es der Philosophie überlassen, die objective Wahrheit der Naturzwecke und der mannigfaltigen Lebenszwecke und des Gesammtzweckes der Welt von Prämissen des eigenen Bewusstseins aus zu rechtfertigen. Wie könnte aber die Philosophie deren objective Wahrheit rechtfertigen, wenn sie nicht zurückgeht auf die metaphysischen Wesensgründe der physischen und psychischen Erscheinungen, wenn sie das menschliche Ich, wie es von Seiten des Verfasser's geschieht, nur als Resultante der durch Umsatz materieller Kräfte zu stande gekommenen Bewusstseinserscheinungen auffasst und auf ähnliche Art auch das alle Einzeldinge und deren Beziehungen und Zwecke umfassende Gottesbewusstsein hypothetisch entstehen und bestehen lässt? Kann auf solche Weise eine im organischen Leben der Natur, in den instinctiven Aeusserungen der Thiere und des Menschen, im Denken und künstlerischen Thun des Menschen sich kundgebende, die Mechanik des Weltprocesses beherrschende und zu einem ethischen Ziele hinleitende Teleologie gerechtfertigt werden? Kann eine „sinnvolle Bedeutung" des Weltprocesses

ohne eine ihn vordenkende und überschwebende absolute Intelligenz angenommen werden? Wird eine monistische Weltanschauung nicht auch von dieser Seite her zum Bruche kommen?

München. **Al. Schmid.**

Die ewigen Räthsel. Von Rud. v. Wichert, Oberstl. z. D. Zweite Serie. Halle-Saale, Pfeffer. 1890. VII, 128 S. *M.* 1,50.

Diese zweite Serie populär-philosophischer Vorträge schliesst sich würdig an die von uns früher[1]) gewürdigte Reihe an. Die Themata sind nicht minder interessant, die Behandlung ebenso lichtvoll, der conservative Gesichtspunkt wird ebenso unverrückt im Auge behalten und zur Geltung gebracht. Den Namen „Räthsel" freilich verdienen nicht alle behandelten Fragen: 1. Raum und Zeit. 2. Das Schöne. 3. Sinn und Verstand. 4. Der Zweck im Weltall. 5. Wissen und Glauben. 6. Der Utilitarismus. Dass z. B. ein Zweck dem Weltprocess zu Grunde liegt, dass der Nutzen nicht die letzte Norm der Sittlichkeit sein könne u. s. w., ist erst durch unberechtigte Skepsis und widerspruchvolles Systematisiren in Zweifel gezogen worden. Der Verf. hat manchmal philosophischen Systemen zu viel Concessionen gemacht, wodurch er mit unvermeidlicher Consequenz auf eine skeptische schiefe Ebene geräth, d. h. Räthsel erwachsen, die objectiv nicht bestehen.

So insbesondere, wenn er mit Kant Raum und Zeit für subjective Anschauungsformen und in Consequenz dieser Auffassung selbst die Bewegung für Schein erklärt. Die daraus gezogenen Schlüsse, welche eine übersinnliche Welt verbürgen sollen, sind weder im Sinne Kant's noch in sich zulässig. Kant wollte ja gerade der menschlichen theoretischen Vernunft die Möglichkeit aus ihren Formen, die nur auf mögliche Erfahrung Anwendung finden können, in ein übersinnliches Gebiet zu gelangen, ein und für alle Mal versperren. Und ich vermag die zwingende Consequenz des Schlussverfahrens v. W.'s nicht einzusehen: „Wenn Raum und Zeit nur subjective Anschauungen unseres Bewusstseins, nur Selbstschöpfungen unseres Ich sind, so kann unser wahres Wesen nur ein raum- und zeitloses, nur ein übersinnliches, geistiges sein, eingeschlossen in dem raum- und zeitlosen allgegenwärtig-ewigen Urgrund der Welt."

Die Beweise, welche der Verf. für die Subjectivität des Raumes und der Zeit anführt, sind allerdings geeignet, die Nichtexistenz derselben darzuthun, aber wenn sie nicht existiren, folgt durchaus nicht, dass sie nicht etwas Objectives, von unserer Anschauung Unabhängiges sind. Der Begriff des Kreises, die Möglichkeit der Dinge u. a. existirt nicht, und

---

[1]) Philos. Jahrb. III. Bd. (1890) S. 106 f.

kann ihnen doch nicht eine ewige unveränderliche, von unserm Vorstellen unabhängige Geltung abgesprochen werden.

In dem Vortrage über das Schöne beabsichtigt der Verf. nicht mit seinen Hörern „den dornenvollen Irrgarten ästhetischer Hypothesen zu durchwandern, sondern nur sie zu einigen auf dem Wege der Erfahrung liegenden Aussichtspunkten zur Orientirung in demselben zu geleiten." Das thut er denn auch mit vielem Geschick, und auch so gelangt er ohne speculative Deductionen zu einer Wesensbestimmung des Schönen, die jedem Freunde einer idealen Weltauffassung zusagen muss: „Das wahrhaft Schöne ist nur die aus sinnlicher Quelle fliessende unsinnliche Lust, sofern sie ihrerseits wieder die Quelle sittlicher Lust wird." Im Grunde ist ja dieselbe von andern allgemeiner recipirten Fassungen nicht verschieden: so ist z. B. die von Baumgarten: „Die sinnliche erkannte Vollkommenheit", die von Hegel: „Die Idee in Form sinnlicher Erscheinung", die von Eckardt: „Die durch Einigung des Geistigen und Sinnlichen vermittelte Erscheinung des Göttlichen" durch ein leicht zu findendes Mittelglied in die Wichert'sche überzuführen. Es gereichte mir zu grosser Genugthuung, dass der Verf. den Ausführungen Fechner's in seiner „Vorschule der Aesthetik" über die Bedeutung der Association in der Beurtheilung des Schönen dieselbe Sympathie entgegenbringt, welche Referent von sich selbst bekennen muss. Um so auffallender war es mir aber, dass er sich gegen die ästhetische Bedeutung des goldenen Schnittes, welche doch Fechner sogar auf experimentellem Wege nachgewiesen zu haben glaubt, ablehnend verhält. F. fand z. B. dass die meisten Personen, denen Rechtecke von verschiedener Form vorgelegt wurden, nicht etwa das Quadrat, sondern diejenigen Rechtecke für die schönsten hielten, bei denen die ungleichen Seiten das Verhältniss des goldenen Schnittes darstellten. Hier kann doch von einer Ungenauigkeit im Messen, wie es Verf. den Arbeiten Zeising's vorhält, nicht die Rede sein. Nach den neueren Forschungen von Fr. X. Pfeiffer, welche über die Zeising'schen weit hinausgehen und mit der grössten Sorgfalt die genauesten Messungen zu Grunde legen, kann an einer weitverbreiteten Geltung des goldenen Schnittes und der damit zusammenhängenden Lamé'schen Reihe in der Pflanzen- und Thierwelt, am menschlichen Körper und in der Baukunst nicht länger gezweifelt werden. Da nun weder mechanische noch reine Zweckmässigkeitsgründe diese Theilung zu erklären vermögen, so kann ihre Bedeutung nur eine ideale, ästhetische sein.

„Der Zweck im Weltall" widerlegt die Darwinistische Zufallshypothese und zwar, wie es solche abenteuerliche Einfälle verdienen, zum Theil mit sarkastischem Humor. „Der Löwe hat sich nur deshalb die braune Hautfarbe erworben, damit die Gazellen ihn nicht vom Wüstensande unterscheiden und zeitig die Flucht ergreifen können. Alle früheren

grünen, blauen und rothen Löwen haben — wie Henle ironisch bemerkt — elend verhungern müssen und führen nur noch ein klägliches Erinnerungsdasein auf den Wirthshausschildern fort." „Die sogenannte Flüssigkeit der Arten ist ein Märchen, nicht glaubwürdiger als das von der Prinzessin Fisch oder dem Kalifen Storch."

Ist es schon ein baarer Unsinn, die Ordnung und Zweckmässigkeit der materiellen Welt mit dem mechanischen Monismus ohne Vernunft zu erklären, so muss in Bezug auf das geistige Leben bemerkt werden, „dass unter allen Zumuthungen, welche wissenschaftlicher Dogmatismus jemals an den Laienverstand gestellt hat, keine ungeheuerlicher ist, als die Seele als ein Summationsphänomen von Einzelempfindungen der den Leib bildenden Zellen zu betrachten und die Einheit des Bewusstseins und somit auch die Vernunft aus der Vielheit sich bewegender Moleküle hervorgehen zu lassen. Dieser Zumuthung gegenüber erscheinen mir die Ansprüche, welche Astrologie und Alchemie an den s. g. gesunden Menschenverstand gestellt haben, als sehr bescheiden."

In Betreff der übrigen Vorträge müssen wir den Leser auf das Werkchen selbst verweisen. Das Gesagte wird zur Charakterisirung desselben genügen.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik. Von Dr. W. Paszkowski. Berlin, Mayer u. Müller. 1891. V, 92 S. *M.* 2,20.

Der Verf. beginnt mit einer geschichtlichen Untersuchung über den Einfluss, den die verschiedenen Religionen, von den niedrigsten angefangen bis zur höchsten, der monotheistischen, speciell der christlichen, auf die sittlichen Vorstellungen und das sittliche Leben der Völker ausgeübt haben. Er findet, dass auf allen Stufen des religiösen Bewusstseins dieser Einfluss ein sehr gewaltiger war, selbst die Naturreligionen nicht ausgenommen, welche wenigstens mittelbar die Sitten der Wilden beeinflussen. Dies führt ihn nun zur Beantwortung der Frage: „Woher kommt denn die enge Verschmelzung von Religion und Moral, die wir in der geschichtlichen Entwickelung gewahren?"

„Den Grund hierfür vermögen wir nur in einer psychologischen Thatsache zu finden: Religion und Moral haben beide die Tendenz, den Menschen zur Anerkennung einer ihm übergeordneten und ihn verpflichtenden Auctorität zu bringen. Die Vorstellungen von dieser Macht pflegen wir als religiöse, beziehungsweise als sittliche zu bezeichnen. Diese Vorstellungen beziehen sich auf Objecte, deren Erlangung uns als wünschenswerth erscheint, und lösen in uns eine Menge intensiver Gefühle aus, wie Furcht, Liebe, Zuneigung. Diese Gefühle treiben den

Willen zur Erreichung jener Objecte an und bestimmen unser Handeln als Beweggründe, die ihrerseits wieder auf jene Auctoritäten zurückgeführt werden und daher ihre verbindliche Macht erhalten. Wegen dieser psychologischen Verwandtschaft wird die Verbindung von Moral und Religion eine unauflösliche sein, sofern wir unter Religion eben jenes Gefühl der Ehrfurcht gegen eine übersinnliche Macht und der hingebenden Zuversicht an sie verstehen. Und dies Gefühl, das gerade die christliche Religion am meisten zu erregen im stande ist, bildet den eigentlichen Kern alles religiösen Lebens, der auch bleiben wird, wenn die äussere Schale, die ihn umgibt, stetig verändert oder gar zerbrochen wird."

Mit Ausnahme der unrichtigen Auffassung von der Veränderlichkeit der christlichen Religion können wir diese Begründung des Zusammenhanges zwischen Moral und Religion billigen, insofern sie wenigstens ein richtiges Moment hervorhebt.

Noch deutlicher zeigt der folgende Abschnitt: „Die nachtheiligen Folgen religiöser Vorstellungen für die Ethik", dass der Verf. den göttlichen Charakter des Christenthums nicht erfasst hat. Denn wenn er Aberglaube, Askese, ritualistische Frömmigkeit, Dogma u. s. w. auch in manchen Erscheinungen des Christenthums, insbesondere des katholischen, nachtheilig für die Sittlichkeit nachzuweisen versucht, so legt er eine verkehrte Auffassung von den christlichen Institutionen und Anschauungen an den Tag, oder verwechselt Auswüchse mit der Sache, oder macht sich geschichtlicher Irrthümer schuldig.

Rückhaltloser können wir „die vortheilhaften Einwirkungen theologischer Vorstellungen auf die Ethik" anerkennen und müssen lobend die erhabene Auffassung von dem absoluten Werthe der Religion hervorheben. „So lange es Menschen gibt, wird die Religion nie aussterben, sie gehört zu den constitutiven Bestandtheilen der menschlichen Natur." Aber verkehrt ist es wieder, an das Christenthum, das, als von Gott gegeben, die absolute Religion darstellt, das Ansinnen zu stellen, sich nach dem Culturfortschritte zu richten. „Das Christenthum, das nun fast neunzehn Jahrhunderte lang seine gestaltende Macht bewährt, das zu allen Zeiten auf die besten und edelsten Gemüther von nachhaltigstem heilsamen Einfluss gewesen ist, es wird ihn auch in der Folgezeit ausüben, umsomehr, wenn es die Idee der Humanität, die, ich wiederhole es, in seinem Princip liegt, in steigendem Masse in sich aufnimmt." Allerdings die wahre Humanität liegt im Princip des Christenthums: aber diese braucht es nicht erst in sich aufzunehmen, sondern hat sie stets eifrig gepflegt. In einem gewissen Sinne kann allerdings auch innerhalb des Christenthums durch die Cultur ein Fortschritt wenigstens indirect veranlasst werden: Die Entwickelung und Darlegung der geoffenbarten Lehre hat vielfach durch die weltliche Wissenschaft Anstoss, Richtung und wissenschaftliche Einkleidung erhalten, und die praktische

Thätigkeit der Kirche wird vielfach bedingt und modificirt durch den jeweiligen Stand der weltlichen Cultur, d. h. der öffentlichen und socialen Verhältnisse und Bedürfnisse.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Spaziergänge eines Wahrheitsuchers in's Reich der Mystik.

Von Dr. jur. W. Ludwig. Leipzig, Rauert u. Rocco. 1890. gr. 8°. VII, 257 S. *M.* 4.

(Schluss.)

Der Verf. ist, wie bemerkt, geneigt, bei einigen Erscheinungen das Geisterreich zur Erklärung herbeizuziehen. Zwischen dem transscendentalen Wesen der Lebenden und den Geistern der Verstorbenen soll ein gesetzmässiger Zusammenhang bestehen, der eine gegenseitige Einwirkung ermöglicht, während er die naive Vorstellung des Kirchenglaubens, nach welcher die Engel auf himmlischen Instrumenten dem Sterbenden göttliche Musik machen, weniger vernünftig findet. Nun, das braucht kein Christ zu glauben und nimmt wohl kein Theologe an, dass es sich bei solchen Phänomenen wirklich um musikalische Instrumente handle.

Was der Verf. von jener Gesetzmässigkeit des Geisterreiches sagt, scheint mir allerdings einen wahren Gedanken zu enthalten. Das Auftreten, beziehungsweise das Einwirken dieser vorausgesetzten transscendenten Geister gleicht in der That mehr einer Naturerscheinung als einer von sittlichen Motiven geleiteten Willensthätigkeit. Man könnte allerdings in manchen Fällen geneigt sein, das Vorgesicht, die Ahnungen, die Mittheilungen in die Ferne, der Dazwischenkunft freundlicher Schutzgeister, also nach christlicher Auffassung den seligen Schutzengeln zuzuschreiben. Die Vorstellung, dass in kritischen Lebenslagen heilige Schutzengel die Vermittelung übernehmen zwischen innig befreundeten Familienmitgliedern, die aus weiter Entfernung mit intensivster Sehnsucht nach einander verlangen, bietet für den gläubigen Christen wenig Schwierigkeiten. Bei der Vorschau ist es schon schwieriger, an Engel zu denken. Man kann oft gar keinen vernünftigen Grund für das Vorgesicht einsehen. Denn zur Vorsicht kann es nicht mahnen, da ja das Vorhergesehene unvermeidlich ist. Es befällt oft auch solche, welche das Unglück gar nichts angeht. Es kommt wie von ungefähr, wie eine Naturmacht, über diejenigen, welche besondere Dispositionen dazu haben. Aehnlich ist es mit anderen verwandten mystischen Erscheinungen, mit den telepathischen Wirkungen der Sterbemusik, den Ahnungen. Es sind nicht immer besonders heiligmässige Personen, denen solche Dinge begegnen; auch sind die Veranlassungen und die Ereignisse manchmal so trivialer Natur, dass man an ein Wunder, wie dies das Eingreifen eines aufs innigste mit Gott ge-

einigten und unter seiner unmittelbarsten Leitung stehenden Engels wäre, nicht denken kann. Oder was sollte es z. B. für einen engelwürdigen Zweck haben, den Schlag, den ein umfallender Mast einem Manne auf die Oberlippe versetzt, gleichzeitig der noch zu Hause im Bette liegenden Frau auf dieselbe Stelle zu appliciren? Man würde viel leichter den Zusammenhang bei solchen gemeinen Vorkommnissen erfassen, wenn die Einwirkung eine rein natürliche, nicht durch sittliche Motive bestimmte wäre.

Wenn heilige Geister nicht die Ursache sein können, so wird man an unheilige denken. Dieselben könnten wohl ohne allen Grund, blos um die Menschen zu necken, sich in die fraglichen Phänomene einmischen, wie sie ja von Manchen gewiss nicht ohne Grund als die eigentlichen Acteure bei den spiritistischen Sitzungen mit ihren vielfach abgeschmackten, kindischen Manifestationen gefasst werden. Doch möchte ich mit dem Verf. lieber das schlüpferige Gebiet des Spiritismus vermeiden und die Thatsachen, welche er uns vorlegt, nicht gerade mit den spiritistischen in eine Kategorie werfen. Würden die letzteren hinlänglich festgestellt, dann wäre die Herbeiziehung von Klopf-, Polter- und Neckgeistern gewiss sehr nahe gelegt.

Der Charakter des Vorgesichts, der Ahnungen, der Anmeldung Sterbender ist meistens ein so ernster, die Erscheinungen treten unter so hochwichtigen tragischen Umständen auf, dass an ein teuflisches Eingreifen kaum gedacht werden kann. Dagegen würde es nicht befremden, wenn sittlich indifferente Naturgeister, etwa wie sich die Mythologie die Elfen, Nixen u. dgl. denkt, bei derartigen Erscheinungen, zu denen die Kräfte des an den Körper gebundenen Menschengeistes unzulänglich sind, im Spiele wären. Aber wer glaubt noch an solche Erzeugnisse einer kindlichen Phantasie? Uebrigens würde auch bei solchen launenhaften Wesen von einer Naturgesetzmässigkeit der Wirkungen, auf die der Verfasser so viel Gewicht legt, kaum die Rede sein können. Aber die Phänomene sind auch gar nicht derart, dass eine bestimmte Norm dabei eingehalten würde. Sie kommen so ausserordentlich selten vor, ihr Eintritt entzieht sich so ganz aller Berechnung, dass man an ein Naturgesetz nicht denken kann.

Somit wären wir zu dem Schlusse gekommen, dass weder der Mensch noch Gott, weder gute noch böse Geister, noch auch indifferente Naturwesen Ursache der fraglichen Phänomene sein können: aber dann fragt es sich: wer ist denn davon Ursache? Auf diese Frage kann ich nur antworten: Ich weiss es nicht. Sie sind und bleiben mir räthselhaft. Für den Apologeten liegt auch gar kein absolutes Bedürfniss vor, sie zu erklären: die Wahrheit des Christenthums stützt sich auf ganz andere Weissagungen, als uns im Vorgesichte geboten werden und auf ganz andere Wunder, als telepathische Wirkungen sie darstellen.

Noch müssen wir ein philosophisch-physikalisches Argument, welches der Verf., auf Anschauungen v. Kirchmann's gestützt, für eine natürliche Erklärung der Möglichkeit des Vorgesichts vorbringt, etwas näher untersuchen. Er weist darauf hin, dass wir jetzt ein Ereigniss am Himmel beobachten können, das wegen der allmähligen Fortpflanzung des Lichtes schon vor Jahrtausenden stattgefunden hat. Denkt man sich nun ein Wesen im ganzen Raum gegenwärtig, so würde dieser räumlichen Allgegenwart auch eine zeitliche entsprechen. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft würde diesem Wesen zugleich gegenwärtig sein. „Nichts steht nun im Wege, vielmehr Alles nöthigt uns, diese Betrachtungen von der Bewegung und Wirkung des Lichtäthers auszudehnen auf jede andere Stoff- und Kraft-Aeusserung . . .; daraus ergibt sich aber mit logischer Consequenz eine ewige Fortdauer jedes Bewegungs-(Willens-)Actes in seinen Wirkungen innerhalb des Universums . . . Jeder Bewegungs-(Willens-)Act gleicht einem ins Wasser fallenden Steine, von dessen Einfallspunkt aus sich die Wellenkreise soweit verbreiten, als das Wasser reicht, d. h. also in einem unbeschränkten Raum, wie es das Universum ist, ins Unendliche. Was aber vom räumlichen Standpunkt gilt im Verhältniss zur Zeit, dass die Wirkungen eines Bewegungsactes, mögen sie sich auch für ein beschränktes Wahrnehmungsvermögen noch so sehr abschwächen, im unendlichen Raum nie aufhören, also für ein räumlich unendliches Wesen stets gegenwärtig bleiben, gilt auch vom zeitlichen Standpunkte im Verhältniss zu jedem beliebigen Punkt des Raums; die an diesem Punkte geschehende Bewegung der im continuirlichen Weltzusammenhange stehenden Stofftheilchen, der Wellenberg, der sich gerade hier gehoben hat, mag sich intensiv in demselben Masse abschwächen, als er sich extensiv ausbreitet: — wenn seine räumliche Ausdehnung unendlich ist, muss auch seine intensive Dauer unaufhörlich sein; Raum und Zeit sind eben, wie hier evident wird, nicht unabhängig von einander, sondern von einander abhängige Functionen eines Subjectes; beide Kategorien verhalten sich ähnlich zu einander, wie Kraft und Stoff. Also muss ebenso, wie eine Aenderung der objectiven Stellung die Möglichkeit gewährt, etwas noch gegenwärtig zu empfinden, was, wie z. B. das Leuchten eines Fixsternes, für einen anderen Raumpunkt bereits vergangen ist, auch eine Aenderung der subjectiven Wahrnehmungsfähigkeit, wie sie beispielshalber durch Verschiebung der psychophysischen Bewusstseinsschwelle im Somnambulismus eintritt, dasselbe ermöglichen."

In dieser Ausführung ist eine ganze Reihe unbeweisbarer und ganz irriger Annahmen enthalten.

1°. Es ist nicht nur unbeweisbar, dass der Weltraum mit seinem realen Inhalte ohne Ende sich ausdehne, sondern es lassen sich im

Gegentheil sehr triftige physikalische Gründe dagegen vorbringen, wie sie z. B. von Olbers, Secchi, Wundt geltend gemacht worden sind. Triftiger aber sind die aprioristischen Widersprüche, die sich, wie wir an verschiedenen Orten ausgeführt, aus der Annahme einer unendlichen körperlichen Ausdehnung ergeben.

2⁰. Jedenfalls ist eine Ausbreitung der Bewegung ins Unendliche eine handgreifliche Unmöglichkeit. Denn da von jedem Bewegungspunkte aus die Kraft auf eine grössere Kugelfläche sich ausbreiten muss, nimmt die Bewegungsintensivität mit dem Quadrate der Entfernung ab. Ist also die ursprüngliche Bewegungsintensität nicht unendlich, so muss sie nach und nach so schwach werden, dass sie die weiteren Atome nicht mehr in Bewegung setzen kann. Da ferner nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft Bewegung nicht aus Nichts entstehen kann, so dürfen wir die Elasticität und Beweglichkeit der Atome selbst als absolut vollkommen annehmen, was in der wirklichen Welt nirgends der Fall ist, es wird dennoch die Bewegung endlich so schwach werden, dass sie sich nicht weiter fortpflanzen kann.

3⁰. Die Bewegungsintensitäten der Weltkörper, welche noch nach Jahrhunderten sich im Aether fortpflanzen, sind über alle unsere Vorstellungen enorm gross zu denken; gegen dieselben ist die Bewegung, welche wir durch unsern Willen in der Umgebung hervorzurufen im stande sind, gleich Null: sie erlischt schon in unserer nächsten Nähe.

4⁰. Dass die Willensthätigkeit Bewegung sei, ist eine ganz ungereimte Behauptung. Wollen und Denken sind immanente, wesentlich im Subjecte verbleibende Zustände und Thätigkeiten. Oder welche Veränderung wird in der äusseren Körperwelt hervorgebracht, wenn ich den Satz vom hinreichenden Grunde denke oder einen Act der Liebe erwecke? Nun ist allerdings wahr, dass auch unsere geistigsten Acte die Mitwirkungen des Gehirns benöthigen; aber diese materiellen Bewegungen, welche den geistigen Thätigkeiten zu Grunde liegen, sind von so minimaler Stärke, dass es der feinsten Messungen bedarf, um sie überhaupt nachzuweisen. Ob dieselben auch nur über ein engbegrenztes Gebiet des Gehirns hinaus sich fortpflanzen, ist sehr zweifelhaft, geschweige denn dass sie in der Umgebung eine Veränderung bewirken könnten, oder gar Jahre lang sich durch den Weltraum auszubreiten vermöchten.

5⁰. Es ist unrichtig, dass Raum und Zeit von einander abhängige Variabelen darstellen. Offenbar kann es zeitliche Veränderungen auch in einer unräumlichen Geisterwelt geben, wie umgekehrt im Raume ein unveränderliches, also unzeitliches Wesen existiren kann. Aber die vom Verf. behauptete speciellere Abhängigkeit der Fortdauer einer Bewegung mit der Ausdehnung derselben im Raume mag zugegeben werden. Diese Abhängigkeit stellt sich bestimmter als umgekehrtes Proportions-Verhält-

niss heraus: Ein Ereigniss kann um so später noch beobachtet werden, je weiter der Beobachter von dem ursprünglichen Orte desselben entfernt ist. Wer an dem Orte selbst sich befindet, kann es nur im Augenblicke des Geschehens wahrnehmen; denn wenn das Gesetz von der Erhaltung der Kraft nicht auf das schnödeste verletzt werden soll, muss die Bewegung beim Uebergange in die Ferne am ersten Orte aufhören, und ebenso in der zweiten Region beim Uebergang in die dritte. Wer das Ereigniss noch nach unendlicher Zeit schauen will, muss unendlich weit vom Anfangspunkte aus entfernt sein. Das ist aber denn doch eine starke Zumuthung an den Verstand der Schopenhauer-Gläubigen und entspricht sehr schlecht der Thatsache, dass Swedenborg und andere Somnambulen Ereignisse aus der verschiedensten Vergangenheit erkannt haben sollen. Nach der Ludwig'schen Theorie müssten für die verschiedenen Zeitpunkte der Vergangenheit auch Seher aus verschiedenen Zeiten postulirt werden. Am Orte des Ereignisses selbst könnte es später gar nicht mehr, selbst vom begabtesten und feinfühligsten Somnambulen gesehen werden; und doch soll gerade die Oertlichkeit häufig, so z. B. bei der Wünschelruthe, die Sehergabe wecken.

6⁰. In Wahrheit ist es aber nicht einmal dasselbe Ereigniss, welches ursprünglich an seinem Orte geschah, und später an einem andern beobachtet wird. Den Lichtstrahl freilich, den wir jetzt wahrnehmen, können wir als denselben bezeichnen, welcher vor Jahrhunderten von einem Fixstern ausging. In Wirklichkeit ist auch er eine ganz andere Bewegung als diejenige, welche unmittelbar in jenen grossen Fernen durch das Auflodern grosser kosmischen Massen im zunächst liegenden Aether erregt wurde. Aber wegen der Gleichartigkeit der beiden Bewegungen und der Einfachheit des Vorganges kann man das jetzt gesehene Licht mit dem vor Jahrhunderten ausgesendeten identificiren. Anders wenn es sich um complicirte Ereignisse handelt, wie sie doch meistens Gegenstand der Visionen bilden. Wie soll sich z. B. das Schreiben einer Quittung und die Aufbewahrung derselben in einem geheimen Fache, was Swedenborg der Frau Marteville offenbarte, durch den Raum jahrelang fortpflanzen? Hier auf Erden stossen die Fortpflanzungswellen auf so viele Hindernisse, sie werden durch die derben Körper so mannigfach zurückgeworfen, abgelenkt, dass man in der Zeiten Ferne nur ein Zerrbild vom ursprünglichen Ereignisse erhalten könnte. Und nun gehen Tausende und Millionen von menschlichen Ereignissen durcheinander: aus diesem Chaos ein bestimmtes herauszulesen, vermag auch der feinfühligste Somnambule nicht.

Ein Spürhund mit feiner Nase wird selbst nach Stunden noch die geringen Spuren der von seinem Herrn an einer Stelle ausgeströmten Geruchsatome wahrnehmen, aber complicirte Handlungen, die er auf dem Wege verrichtet, insbesondere Gespräche, die er geführt, Gedanken-

associationen, die ihm durch den Kopf gegangen, werden nicht einmal an Ort und Stelle, geschweige in weiter Ferne gerochen oder gesehen oder gehört werden können.

So scheint uns denn Ludwig in der Erklärung der Thatsachen nicht dieselbe nüchterne Besonnenheit an den Tag zu legen, welche er bei Beurtheilung der Thatsachen selbst, insbesondere des Vorgesichts und der Telepathie, bekundete. Freilich je weiter gegen Ende, desto weniger können wir auch in Betreff der Thatsachen ihm als Führer folgen. So will uns der Abschnitt über das zweite Gesicht bei den Thieren, über die Todtenuhr, nicht zusagen. Das Klopfen des ‚Anobium pertinax' scheint doch hinreichend, den weitverbreiteten Aberglauben über die Todesverkündigung des Klopfens begreiflich zu machen. Das Werk würde nichts an Werth verloren, sondern, wie mir scheint, gewonnen haben, wenn die Artikel: „Giordano Bruno und sein Verhältniss zur wissenschaftlichen Mystik", „die Traumkunst des Bischofs (Neuplatonikers) Synesios", „Beneke und sein Schüler N. C. G. Raue" weggeblieben wären.

Namentlich muss der Versuch, durch Beneke'sche Psychologie die mystischen Erscheinungen zu erklären, als ein durchaus unglücklicher bezeichnet werden, da die Beneke'schen Grundlagen Dichtungen sind. Wenn man freilich zugibt, „dass der menschlichen Seele sich fortwährend neue Urvermögen anbilden", dass „das Gleichartige das Gleichartige anzieht, das Aehnliche das Aehnliche", dass „alle seelischen Elemente in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt sind, die in ihnen gegebenen beweglichen Elemente gegen einander auszugleichen" u. s. w., wird man alle möglichen, die mystischen und nichtmystischen Erscheinungen sehr leicht erklären können. Es beruht dann z. B. „die Natur der Gedankenübertragung wesentlich auf der Erweckung bestimmter Vermögen durch den Grundprocess der Anziehung im Verhältniss des Gleichartigen zwischen den beweglichen seelischen Elementen, welche unabhängig vom Willen und Bewusstsein des Empfängers und nicht minder von jeder räumlichen Beziehung stattfindet."

Man begreift schwer, wie Ludwig solchen aprioristisch aufgestellten Hirngespinsten, welche das einheitliche Seelenleben in ein Gewimmel von Einzelvermögen auflösen, das Verdienst zuspricht, gegenüber der deductiven Psychologie der Scholastiker eine Erfahrungsseelenkunde begründet zu haben. Die fundamentalste aller Thatsachen, die Einheit des Bewusstseins, tritt Beneke mit Füssen, und auch Ludwig sieht sich schliesslich genöthigt, in Anbetracht dieser Thatsache Beneke zu desavouiren und auf Aristoteles Lehre von der Einheit der Seelensubstanz, welche gerade die Scholastiker erst in's rechte Licht gestellt haben, zurückzugehen.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Philosophische Monatshefte. Von P. Natorp. Heidelberg, Weiss. 1891. 17. Bd.

7. u. 8. Heft. G. Schneege, Goethe's Verhältniss zu Spinoza und seine philosophische Weltanschauung. S. 385. Goethe bekennt sich selbst als begeisterten Anhänger Spinoza's, namentlich wegen dessen „Uneigennützigkeit", welche erklärte: „Wer Gott recht liebt, muss nicht verlangen, dass Gott ihn wieder liebe." Er fand in Spinoza's Ethik Beruhigung, indem er dessen „zunächst rein metaphysische Nothwendigkeitslehre" auf das praktisch-sittliche Gebiet übertrug und so in der vollen Resignation „die bisher vergeblich gesuchte Beruhigung über die von ihm schmerzlich gefühlte Abhängigkeit des Menschen von der Aussenwelt fand." „Aus dem inneren Zusammenhange, in welchem wir die zuerst angeführte Stelle in ‚Wahrheit und Dichtung' (sein lobendes Urtheil über Spinoza) finden, erhellt aber auch Goethe's volle Zustimmung zu dem wichtigsten Satze der Metaphysik Spinoza's, zu dem Satze von der unpersönlichen, der Welt immanenten, nicht transscendenten Gottheit." — **J. Volkelt, W. Wundt's „System der Philosophie". II. Die Metaphysik. S. 409.** Aus der langen Reihe der „reinen Wirklichkeitsbegriffe" werden besonders die Substanz, die Causalität und der Zweck einer genauen Untersuchung unterworfen. „W. ist bestrebt, dem Anspruch des Apriorismus auf den Substanzbegriff, sowie den speculativen Ausgestaltungen desselben gerecht zu werden." Nach ihm darf die Substanz als das absolut Beharrliche nicht in die Veränderungen hineingezogen werden. Er leugnet demgemäss die substantielle Causalität, Geschehen ist Ursache des Geschehens, die körperliche Substanz erleidet dabei nur äussere Relationsänderungen. Dagegen bemerkt V.: „Auch im äusseren Geschehen kann die Ursache nur so gedacht werden, dass sie den Zustand, der als Wirkung eintritt, von sich aus bestimmt, ihn von sich abhängig setzt. Causalität ist ohne ein Princip des Wirkens, der Thätigkeit, nicht zu verstehen. Entleert man sie davon, so fehlt der regelmässigen Aufeinanderfolge das Verknüpftsein, es ist die Abhängigkeit verschwunden, es bleibt eine zufällige, wunderbare, gespenstische Regelmässigkeit übrig." In der „Logik" hatte auch W. die „Kraft" oder „Wirkungsfähigkeit"

der Substanz behauptet. „Man wird somit aus dem Substanzbegriff das Merkmal der starren, absoluten Beharrlichkeit entfernen und seine Eigenthümlichkeit vielmehr in die durch die Veränderung hindurchgehende, sich darin erhaltende Einheit setzen müssen. . . . Eine solche Einheit kann nur ideeller Natur sein, und ferner wird man nur einer ideellen Kraft, einem ideellen Wirken die Fähigkeit zutrauen, in dem Wechsel des Geschehens sich als Einheit zu erhalten.“ In der Psychologie lässt W. den Substanzbegriff gar nicht gelten. „Gibt man aber der Substanz jene Bedeutung einer in ihren mannigfaltigen Aeusserungen mit sich gleichbleibenden ideellen Kraft, so wird auch kein Hinderniss vorliegen, den Substanzbegriff in der Psychologie anzuwenden. Ja gerade an den seelischen Erscheinungen wird dieser Begriff besonders zur Entfaltung kommen können . . . . denn es ist vor allem die Einheit des Bewusstseins sowohl in successiver, als auch in simultaner Hinsicht, wodurch die Forderung einer substantiellen seelischen Einheit entsteht.“ Mit der schiefen Auffassung der Substanz hängt die der Causalität enge zusammen. Die von W. behauptete actuelle Causalität steht aber mit der substantiellen durchaus nicht in Widerstreit. „Bezieht sich die Causalität auf den Zusammenhang des Geschehens als solchen, so ist die Substanz eben als die dem Geschehen immanente Kraft, sofern sie in Einheit mit sich bleibt, aufzufassen.“ Den schönen Gedanken Wundt's, dass das Gesetz von der Aquivalenz der Kräfte auf das geistige Gebiet nicht anwendbar sei, sondern im Gegentheil der geistige Besitz fortwährend im Zunehmen begriffen sei, will V. nicht gerade abweisen, findet aber darin, weil aus nichts nichts werde, grosse Schwierigkeiten, die Wundt nicht gelöst habe. Auch beim Zweckbegriffe machen sich die subjectivistischen Neigungen W.'s bemerklich: die teleologische Betrachtung soll nur die Umkehrung der causalen sein. „Hiermit werden logische Operationen, die durchaus nicht gleichwerthig sind, auf gleiche Stufe gesetzt. Nach Wundt's eigener Auffassung betrifft die progressive (d. h causale) Betrachtung überall dort, wo es sich nicht um ein zweckbewusstes Wollen handelt, also vor allem in der unorganischen Natur, die objective Verknüpfung der Erscheinungen. Wenn dagegen in diesen Fällen die regressive (d. h. teleologische) Betrachtung angewendet wird, so ist sie eine rein subjective Begriffsbeziehung, die über die Dinge geworfen wird. . . . Ausserdem aber muss ihm entgegengehalten werden, dass die regressive Richtung in der Causalitätsbetrachtung nicht einmal zum Zweckbegriff in subjectiver Bedeutung hinführt. Diese rückläufige causale Betrachtung wird von ihm selbst darein gesetzt, dass die Frage gestellt wird, „wie der Grund beschaffen sein müsse, um eine bestimmte Folge hervorzubringen.“ Ich sehe nicht, was hierin vom Zweckbegriff liegen soll. Wenn ich vom Bedingten, von den Wirkungen, ausgehe, und mich nach rückwärts wendend, nach den Bedingungen und Ursachen frage, so verlasse ich nirgends das Causalitätsprincip. Ich benütze in diesem Fall die Wirkung als Erkenntnissgrund der Ursache, wie ich sonst von der Ursache als dem Erkenntnissgrund der Wirkung ausgehe.“ Die Zweckmässigkeit der Organismen erklärt W. durch drei Annahmen. Erstens, jedem Elementarorganismus wohnt ein bewusster Wille inne, die Willenseinheit des Gesammtkörpers ist die Summe von vielen niederen Willenseinheiten. Zweitens, was die höheren Organismen mechanisch ausführen, ist in der niedersten Thierwelt einfachste Willenshandlung. Die „natürliche Maschine“

des thierischen Organismus, sowie der Pflanzen hat sich so durch Uebung entwickelt. Drittens, alle gewohnheitsmässigen Bewegungen führen Veränderungen der Muskeln, Nervenbahnen herbei; die Willenseinflüsse reichen weiter als die vorgesetzten Zwecke. Dagegen bemerkt V.: „Wenn ich richtig urtheile, so befinden sich die von einander getrennten, ohne inneren Zusammenhang wirkenden zahlreichen Willenseinheiten, die an der Ausgestaltung eines Organismus betheiligt sind, in Missverhältniss zu dem einheitlichen, in sich zusammenstimmenden Ergebniss, das ein Organismus darstellt. Wie soll es möglich sein, dass die vielen kleinen isolirten Willensmittelpunkte einander derart sozusagen in die Hände arbeiten, dass daraus das zweckmässige Gesammtgefüge des Organismus hervorgeht? Mir scheint die einzige Lösung in der Richtung zu liegen, dass dem Organismus eine auf das Ganze desselben gerichtete Zweckgesetzlichkeit zu Grunde liege." — Eine Wechselbeziehung zwischen Psychischem und Physischem kann Wundt wegen der Heterogeneität beider Gebiete nicht zugeben. Dagegen hält V. ein causales Verhältniss nur zwischen solchen Gebieten für unmöglich, die „schlechtweg, bis in's Letzte hinein, ungleichartig wären". Und dennoch soll nach W. die Annahme einer solchen Wechselwirkung unvermeidlich sein, weil sonst Vergessen und Erinnern sich nicht erklären lassen. In der That kann der Wundt'sche Animismus jene Wechselwirkung nicht leugnen, der durch Willenseinheiten den Organismus aufbauen lässt. Neben dieser „Hilfshypothese" hat nun W. noch die andere von dem „Parallelismus des Psychischen und Physischen". „Wir haben es also hier mit zwei einander ausschliessenden Hilfshypothesen zu thun, die doch neben einander angewandt werden sollen." Daraus ist ersichtlich, „dass die s. g. ‚Hilfshypothesen' im Grunde Verstandesspielereien, sachlich belanglose Vorstellungscombinationen sind."

9. u. 10. Heft. G. Schneege, Goethe's Verhältniss zu Spinoza und seine philosophische Weltanschauung. (Schluss.) S. 513. Die unpersönliche, der Welt immanente Gottheit Spinoza's war ganz nach Goethe's Sinn. Aber letzterer fasste den Pantheismus nicht so schroff und nicht so dogmatisch wie Spinoza. Eine „metaphysische Resignation" macht sich bei ihm immer mehr geltend und nähert ihn so mehr und mehr Kant. Aber mehr Bedeutung hatte für Goethe die ethische Resignation Spinoza's, welche sich aus der Nothwendigkeitslehre desselben ergibt. „Goethe's ethische Resignation, wie er sie uns im XVI. Buche von ‚Wahrheit und Dichtung' entwickelt, ist gewissermassen aufzufassen als eine ethische Uebersetzung von Spinoza's metaphysischer Nothwendigkeits- und Bedingtheitslehre." — **J. Volkelt, W. Wundt's „System der Philosophie". (Schluss.) S. 527.** Wie fasst Wundt das Verhältniss der Naturvorgänge zum wahrhaft Seienden auf? Naturgeschehen und innere Erfahrung sind für Wundt's subjectivische Neigungen nur zwei Rücksichten eines und desselben Realen. „Worein setzt nun Wundt das Wesen des Ich? Er findet: wir theilen unserem Ich die Thätigkeit unmittelbarer zu als das Leiden; er findet weiter: es gibt schlechterdings nichts ausser dem Menschen noch in ihm, was er ganz und voll sein eigen nennen könnte, ausser seinen Willen; vor allem aber findet er, dass die Vorstellungen einzig durch die Einheit des an sie gebundenen Wollens stetigen Zusammenhang, wirkliche Einheit erhalten, dass die Stetigkeit in der Entwickelung der inneren Erfahrung lediglich durch die Einheit des Wollens verbürgt wird. Hieraus folgt ihm, dass die innere

Willensthätigkeit, die Apperception in ihrer reinen, von allen Inhaltsbestimmungen unabhängig gedachten Form die letzte Bedingung jeder inneren Erfahrung bildet. So ist der actuelle Seelenbegriff gefunden, im Gegensatz zu den fälschlichen substantiellen. Die „reine Actualität des Willens", die nie als ruhendes Sein, sondern als immerwährende Thätigkeit gedacht werden muss, ist die Voraussetzung jeder Einzelerfahrung. Von der Höhe dieses Standpunktes aus erscheint alles Vorstellen als eine Leistung des Willens. Alle Vorstellung von Objecten beruht auf einer Wirkung, die das Wollen erfährt. Indem der Wille Wirkung empfängt, wird er durch dieses Leiden zur vorstellenden Thätigkeit angeregt. Unter Heranziehung der weiteren Metaphysik gestaltet sich die Sache so, dass die Vorstellung aus der Wirkung der Einzelwillen auf einander ihren Ursprung nimmt, dass sie ein Erzeugniss der Vielheit der Willen ist. Aus dem Conflict der verschiedenen Willenseinheiten entspringt die Vorstellung. Gegen diese Ausführung Wundt's erheben sich zahlreiche Bedenken." Erstens ist das Ichgefühl nicht unmittelbar identisch mit dem Willen. Zweitens, was ist der „inhaltsleere" Willen? Die Vernunft wird auf Kosten des Willens herabgedrückt. Weiter gestaltet sich die metaphysische Willens-Psychologie zu einer Willens-Ontologie. Nach Wundt muss, was Leiden erregt, selbst thätig sein. Unser Wille erleidet von den Objecten der Aussenwelt Wirkungen. Dieses Leiden weist auf Thätigkeiten hin, die sich gegen uns richten. Nun ist uns schlechterdings keine andere Thätigkeit bekannt, als die unseres Willens. Folglich ist das Wechselverhältniss von Thun und Leiden, in welchem wir uns mit der Aussenwelt befinden, auf ein Wechselverhältniss von verschiedenen Willen zurückzuführen. Es wird daher alle Realität als eine unendliche Totalität individueller Willenseinheiten zu denken sein. Mit diesen Willenseinheiten sind nach Eliminirung der Substanzen die actuellen geistigen Einheiten gefunden, welche die letzten Principien des Seins und Werdens bilden. So hört die Trennung von Geist und Natur auf. „Da drängt sich nun die Frage auf, wie es möglich sein sollte, dass durch ein Zusammenwirken der an sich leeren vorstellungslosen Willenseinheiten die Vorstellungen entspringen. Wie soll dem, was keinen Inhalt hat, durch Wechselwirkung mit Anderem, was ebenfalls ohne Inhalt ist, ein Inhalt gegeben werden, und noch dazu ein so reicher? Das Hervorgehen der Vorstellungen erscheint wie ein Wunder, wie eine Zauberei." Der Wille des Menschen wird von W. als eine Resultante niederer Willen gefasst, was Volkelt für unbegreiflich erklärt. „Soll man etwa glauben, dass die niedrigeren Bewusstseinseinheiten gleichsam so ineinander fahren, dass sie, wiewohl sie selbst weiter bestehen bleiben, doch zugleich eine neue höhere Einheit, nicht also etwa nur eine Vereinigung, sondern eine gerade so absolute, untheilbare punktartige Einheit bilden, wie jede von ihnen selbst es ist? Ich kann mir wohl vorstellen, dass die niedrigeren Bewusstseinseinheiten einander beeinflussen. . . . Dagegen bleibt es gänzlich unvorstellbar, wie die getrennt neben einander bestehenden Bewusstseinseinheiten sich derart sollen verdichten können, dass daraus eine neue höhere Einheit entspringt. Kann man also eine solche Verschmelzung und Verdichtung nicht annehmen, so bleibt nur übrig, sich den Entstehungsvorgang der höheren Bewusstseinseinheit so zu denken, dass irgend wie durch das blosse Zusammenwirken der niedrigeren Einheiten die höhere hervorgeht. Nun ist aber von dem Zusammenwirken mehrerer Einheiten, auch

wenn man es sich als noch so innig vorstellt, bis zu dem Entstehen einer neuen, wirklichen Einheit ein völlig unvermittelter Sprung. . . . So gesellt sich zu den individualistischen Zügen der W.'schen Philosophie auch die Zurückführung des persönlichen Individualwillens auf noch kleinerere, elementarere Individualitäten." An die individuelle reiht sich schliesslich die universelle Einheitsidee, die in der Idee Gottes endigt. Der Werth der sittlichen Strebungen geht nach W. über die irdische Dauer der Menschheit hinaus. Darum muss das sittliche Ideal einem Höheren, Unvergänglichen eingegliedert sein. Also muss ein einheitlicher Grund dieses Ideals vorhanden sein. Wir gelangen so zu einer letzten ontologischen Einheitsidee, über die schlechterdings nur das ausgesagt werden kann, dass sie als der letzte Grund alles Seins und Werdens überhaupt gedacht wird." Das ist der Gottesbegriff, an welchem V. nur das auszusetzen hat, dass es unrichtig und inconsequent ist, ihn für ganz unbestimmbar zu halten. Das Endurtheil ist: den Individualismus theilt W. mit Leibniz, die Willensmetaphysik mit Schopenhauer, den ethischen Idealismus und „die metaphysische Enthaltsamkeit" mit Kant.

2] Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1891. Bd. 2.

3. Heft. R. Sommer, Zur Psychologie der Sprache. S. 143. Grashey veröffentlichte im Jahre 1885 die Beobachtungen, welche er an einem Brauknechte Voit gemacht, der in Folge einer Hirnverletzung an Gedächtnisstörungen litt. Sommer hat nach fünf Jahren denselben Patienten wieder eingehend beobachtet und die Resultate Grashey's im Ganzen bestätigt gefunden, sie erweitert und zum Theil anders gedeutet. Der Patient kann gesehene Gegenstände und Worte nur eine minimale Zeit festhalten. Er hilft sich aber mit Schreibbewegungen der Hände oder der Füsse oder selbst der Zunge innerhalb des Mundes. Wenn er verhindert wird, eines dieser Organe zu bewegen, kann er absolut nicht die bekanntesten Namen der Dinge finden, ein kurz vorher gesehenes Object nicht wieder erkennen. „Schreibend findet er" die Objecte und die Namen. Grashey erklärte sich dies so: Weil Voit jeden Buchstabenlaut des Wortes, welcher in ihm bei Vorzeigung eines Gegenstandes hervorgerufen wird, sofort wieder vergisst, so schreibt er den Buchstaben, um durch Ablesen den Laut wiederzufinden. Darnach könnte er offenbar nur dann ein ganzes Wort als Lautcombination schreibend finden, wenn er die einzelnen Buchstaben sich dauernd sichtbar fixirte. Nun findet er schreibend die Worte, wenn er gar nicht auf die Schrift oder die Schreibbewegungen hinsieht. Zweitens müsste nach der Grashey'schen Deutung bei totaler Fesselung wenigstens der erste Buchstabe des Wortes für einen vorgehaltenen Gegenstand gefunden werden. S. konnte aber feststellen, dass, wenn ihm Hände und Füsse gehalten wurden und er die Zunge herausstreckte, auch nicht der Anfangsbuchstabe gefunden wurde. Er hält für „erwiesen, dass in Voit im Zustande der Fesselung keine Lautgebilde (Buchstabenlaute) auch bei dauernd festgehaltenem Objectbild ausgelöst werden." Er ist auch unfähig, ein Wort zu ergänzen, wenn man es fast ganz vorgesprochen oder hingeschrieben hat. „V. konnte die Zugehörigkeit zu den Bildern »Laterne, Hammer, Gabel . . .« nicht erkennen, selbst wenn man

folgende Bruchstücke hinschrieb: Later, Ham, Gab . . . Es geht daraus hervor, dass dem nach der Lösung bemerkbaren Schreiben bei Voit keine Buchstabenvorstellungen innerlich vorausgehen, ebensowenig als im Zustande der Fesselung Klanggebilde beim Anblick eines Objectes in ihm wachgerufen werden, dass im Gegentheil das Wort, die Lautcombination, erst durch die Schreibbewegungen lebendig wird." Noch entschiedener werden die Lautvorstellungen als Mittelglieder zwischen gesehenen Objecten und Schreibbewegungen durch folgende Versuche ausgeschlossen. Zeigt man ihm eine Guitarre und eine Trompete, so weiss er gefesselt das gemeinsame Wort für beide nicht zu finden, nickt aber lebhaft bei der Frage, ob sie zusammengehören. Entfesselt nennt er sie richtig Musikinstrumente. Hier geht also der Begriff dem Laute evident voraus. Der Fall Voit beweist also, „dass es ein Schreiben gibt, welches nicht der Ausdruck von vorgestellten Buchstabenzeichen und vermittelst dieser von gedachten Lauten ist." S. stellt zur Erklärung folgende Hypothese auf. „Denkt man sich diejenigen Gehirntheile, deren Verlust nach den neueren Experimenten und pathologischen Beobachtungen den Verlust von Erinnerungsbildern bedingt, als Bewegungsapparate, deren Zerstörung ähnlich wirkt, wie im vorliegenden Falle die Fesselung, so liesse sich die Amnesie erklären, ohne dass man in der modernen, plump materialistischen Weise annimmt, dass die Erinnerungsbilder in den betroffenen Zellen ‚localisirt' gewesen seien. Es kann hier nicht näher ausgeführt werden, dass sich das gesammte Beobachtungsmaterial über Amnesie und amnesische Aphasie ungezwungen von dieser Idee aus erklären lässt." — **C. S. Cornelius, Zur Theorie des räumlichen Sehens. S. 164.** Im 1. Bande dieser Zeitschrift hatte Lipps eine falsche Nachbildlocalisation besprochen und als Urtheilstäuschung bezeichnet. Wenn man den Blick rasch von einem leuchtenden Punkte wegwendet, gewahrt man auf der entgegengesetzten Seite einen Lichtstreifen, der nur als Nachbild erklärt werden kann. C. fand die Beobachtungen von Lipps bestätigt und dazu, „dass man in dem Falle, wo der Blick sich rasch einem leuchtenden, im Bereiche des indirecten Sehens befindlichen Gegenstande zuwendet, einen Lichtstreifen im Sinne dieser Bewegung wahrnimmt. So sehe ich, wenn die Blickbewegung nach dem Gegenstande hin sich von rechts nach links vollzieht, auf der linken Seite desselben einen Lichtstreifen hervortreten." C. hält es für fraglich, ob hier eine Urtheilstäuschung vorliegt, jedenfalls ist er überzeugt, dass daraus nichts gegen seine Herbart'sche Auffassung von der unräumlichen Beschaffenheit der Empfindungen folge. Lipps macht die Voraussetzung, „dass Bewegungsempfindungen des Auges mit der Einordnung der Gesichtseindrücke in das Sehfeld, also mit der Wahrnehmung der wechselseitigen Lage und Entfernung gleichzeitig gesehener Objecte nichts zu thun haben." Nach C. „bietet die besagte Erscheinung durchaus nichts dar, was als triftiger Einwand gegen die Ansicht dienen könnte, nach welcher (wegen der rein intensiven Beschaffenheit der Empfindung) die Entstehung des Sehfeldes auf einer Association von Licht- und Bewegungsempfindungen des Auges beruht." — **J. Rehmke, Die Seelenfrage. S. 150.** Die Abhandlung beschäftigt sich mit der Schrift O. Flügel's gleichen Titels. Es wird getadelt, dass der Verf. das Wort Atom von der Seele gebraucht, da er so im Materialismus stecken bleibe. Die Naturforscher, welche Fl. für die inneren Zustände der Atome anführt, haben den Materialismus nicht aufgegeben. Ebenso soll Fl. dem Materialismus verfallen,

wenn er Stoff als Träger von Kraft nimmt, der Seele eine punctuelle Einfachheit und Sitz im Gehirn nebst Berührung mit Gehirnatomen zuschreibt. Mit dem Ausdruck „innerer Zustand" wird viel Missbrauch getrieben. Wenn die Molekeln innere Zustände haben, so ist das etwas ganz anderes, als Empfindung haben. Damit hängen andere Missverständnisse in der modernen Psychologie in Bezug auf Bewusstseinszustand, -gegenstand, -inhalt, zusammen. Es wird verwechselt das Ich als Ding, das den Körper einschliesst, mit dem Bewusstseins-Ich, und dieses wieder bald psychologisch, bald logisch verstanden. Die Empfindung selbst wird zum Ding bei den psychologischen „Physikern", so auch bei Flügel. Den „Physikern" stehen die „Dichter" entgegen, welche nach Herzensbedürfnissen die Seele fassen. Alle Psychologen, meint R., haben bisher mehr oder wenig die Seele materialistisch gefasst. Um etwas Anschauliches zu haben, stellten sie sich dieselbe als Ding vor, was immer nur räumlich sein kann (!), sie muss vielmehr im Gegensatz zum Ding als individuelles Bewusstsein gedacht werden. Dieses und Ding sind so disparat, dass das Hervorgehen der Seele aus dem Körper eine wahre Schöpfung aus Nichts darstellte.

4. Heft. A. Meinong, Zur Psychologie der Complexionen und Relationen. S. 245. In der ‚Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos.'[1]) zeigte v. Ehrenfels in dem Aufsatze: ‚Ueber Gestaltqualitäten', dass in einer Melodie, in einer Anordnung ausser den einzelnen Tönen, Gliedern, noch etwas Anderes, eine Qualität, angenommen werden müsse. M. reproducirt dessen Ausführungen und stimmt ihnen im allgemeinen bei, die Benennung dafür „Gestaltqualität" ist ihm aber zu enge, denn kaum ist sie geeignet, Accorde, Klangfarben, Aehnlichkeit, Widerstreit u. s. w. unter sich zu begreifen. Er möchte sie lieber „fundirte Vorstellungen" nennen, weil sie selbst unselbständig, in selbständigen Vorstellungen ihre Grundlage haben. Das führt zu dem eigentlichen Thema; „denn längst ist der Ausdruck ‚Fundament' als Correlat zum Ausdruck ‚Relation' geläufig." „Nimmt man den Ausdruck Relation so weit als möglich, nennt man sonach Relation alles das, was, soll es einem zugeschrieben werden, stets auch ein anderes heranzuziehen zwingt, so fällt sogleich in die Augen, wie nahe doch jede relative Thatsache dem stehen muss, was man eine complexe Thatsache nennt. Relation kann nicht bestehen, wo nur ein Einfaches vorliegt; also keine Relation ohne Complexion. Aber auch keine Complexion, deren Bestandstücke nicht mindestens insofern zu einander und zur Complexion als Ganzem in Relation ständen, dass sie eben Theile dieses Ganzen ausmachen." — **C. Stumpf, Wundt's Antikritik. S. 266.** Wundt und Lorenz glaubten endgiltig dargethan zu haben, dass das Weber'sche Gesetz bei Tondistanzschätzungen nicht gelte, dass vielmehr die objective Reizmitte auch subjectiv als Mitte empfunden werde, also die Empfindungen nicht den geometrischen, sondern den arithmetischen Verhältnissen der Reize entsprechen. Stumpf hielt diese Schätzungen für unbeweisend, da sie durch musikalische Gewohnheiten, insbesondere Klangverwandtschaften beeinflusst seien. Dagegen replicirte Wundt unter anderem, Stumpf habe bloss die Lorenz'schen Rohtabellen oberflächlich angesehen. Stumpf erklärt dagegen, sie genau studirt zu haben; sie bewiesen besser als die ungerechneten Resultate, und auch Wundt recurrire auf die

[1]) 1890. 3. Heft. S. 249—292.

Rohtabellen: darum erklärt er die ganze Antikritik von W. für „eine ununterbrochene Kette von Verdächtigungen und Unterstellungen". — **F. Schumann, Ueber die Unterschiedsempfindlichkeit für kleine Zeitgrössen. S. 294.** Der Verf. gedenkt die Resultate seiner im psychologischen Institut zu Göttingen angestellten Versuche über Zeitschätzung, welche von der herkömmlichen ziemlich abweichen, später ausführlich darzulegen. Vorläufig die Bemerkung, dass er bei Durchmusterung der vorliegenden Beobachtungen über den Zeitsinn, weil in methodischer und technischer Hinsicht mangelhaft, eine grosse Unsicherheit der Resultate constatiren musste, brauchbar erwies sich ihm nur die Methode der richtigen und falschen Fälle, sowie die der mittleren Fehler. „Die Methode der Minimaländerungen ist unbrauchbar, da zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Intervalle nach öfterer Wiederholung einander gleich zu werden scheinen, auch wenn ihre Differenz anfangs subjectiv deutlich merkbar ist (Mach). Untersucht wurden Zeitintervalle von 0,15—2,0 Sec. In Uebereinstimmung mit Mach ergab sich ein Maximum der Schätzungsfähigkeit kleiner Zeitintervalle bei 0,3 bis 0,4 Sec.,. „und zwar erwies sich die Unterschiedsempfindlichkeit hier so gross, dass das Verhältniss des eben merklichen Unterschiedes zur Normalzeit bei einer Versuchperson sogar nur 0,022 betrug." Von einer Ueberschätzung kleiner Zeiten war für gewöhnlich nichts zu bemerken.

5. Heft. C. Lombroso und S. Ottolenghi, Die Sinne der Verbrecher. S. 337. Die Verfasser wollen durch Messungen und Beobachtungen an „gebornen Verbrechern" gefunden haben, dass bei ihnen die Anomalien „der specifischen Sinne in höherem Grade ausgeprägt sind, als selbst bei den schwersten Krankheiten." „Und es ist eine seit langer Zeit anerkannte, wenn auch noch nicht mit exacter Methode nachgewiesene Thatsache, dass Stumpfheit des moralischen Sinnes von Obtusität der Sinnesorgane begleitet ist." „Diese Obtusität der Sinnesorgane ist sicherlich corticalen Ursprungs. Sie erscheint wie ein Phänomen von Atavismus, ähnlich denen, die man bei den Wilden beobachtet. Denn wenn auch eine Ausnahme für die Sehschärfe zu machen ist, so kann auch diese aus Atavismus erklärt werden. Denn auch sie ist gerade bei den Wilden besonders ausgeprägt durch den Gebrauch und die gewerbsmässige Uebung des Organs. Auch könnte ja Niemand dem Arm der Gerechtigkeit sich entziehen oder zahlreiche Diebstähle und Einbrüche verüben, ohne höhere Entwickelung des Sehvermögens." „Eine andere Schlussfolgerung, die sich aus diesen Untersuchungen ziehen lässt, liegt in der Bestätigung der epileptischen Natur des menschlichen Irrsinns und des angebornen Verbrecherthums. Und in der That muss nach den Untersuchungen von Agostini als völlig sicher gelten, dass beim Epileptiker auch in Perioden, die den Anfällen fern liegen, eine aussergewöhnliche Obtusität der Sinne, sowohl der allgemeinen Sensibilität, wie auch des Geruches, Geschmacks, Gehörs, Gefühls und der Schmerzempfindlichkeit vorhanden ist, während allein Wärmegefühl und — wohl bemerkt! — Sehvermögen unverändert bleiben" — **G. Engel, Ueber Vergleichungen von Tondistanzen. S. 361.** In der Streitfrage zwischen C. Stumpf und W. Wundt, ob wir als Mitte zwischen zwei Tönen deren geometrische oder arithmetische Mitte wahrnehmen, gibt der Verf. in mehreren Punkten dem ersteren Recht. Erstens hat St. darin Recht, dass er musikalisch gebildete Versuchspersonen verlangt, unmusikalische können sich um ganze Octaven

irren. Zweitens, dass er verlangt, es müssten Beobachtungen an obertonfreien oder wenigstens in Tiefe, Mittellage und obertongleichen Klängen angestellt werden. Drittens, nach Wundt müsste $c : c^1$ dieselbe Distanz sein, wie $c^3 : d^3$. Thatsächlich bezieht sich „bei weiterem Hinaufrücken der Tonhöhe die gleiche arithmetische Differenz auf ein immer kleiner werdendes Intervall" „Je weiter die Entfernung vorschreitet, desto weiter schreitet auch der Abstand zwischen der geometrischen und arithmetischen Mitte vor." „Die Beobachtungen von Lorenz sind nicht über zwei Octaven hinausgegangen... Warum verglichen sie nicht 32 (Contra-C) mit 1024 (c^3) und suchten hier die Empfindungsmitte? Als geometrische Mitte ergibt sich in diesem Falle die temperirte (nicht die reine) übermässige Quarte fis, als arithmetische der Ton 528...; hier war also zwischen arithmetischer und geometrischer Mitte ein Abstand von $1^1/_2$ Octaven, während die Reihe von je zwei Octaven, über die sie nicht hinausgingen, nur einen Abstand von einer grossen Terz ergibt. Dass innerhalb zweier Octaven die Beurtheilung der Mitte vermittelst eines blossen Kostens oder Schmeckens der Tonempfindung sich um eine Terz zu irren vermag, konnte jeder einigermassen erfahrene Musiker vorherwissen." „Als eine weitere Fehlerquelle bei den Lorenz'schen Untersuchungen (welche W. zu Grunde legt) erscheint mir endlich noch der Umstand, dass die Beobachter durch die dauernde Gewöhnung an sehr kleine Tonunterschiede für die Aufmerksamkeit auf das Arithmetische künstlich erzogen wurden."

3] Zeitschrift für exacte Philosophie. Herausgeg. von O. Flügel. Langensalza, H. Beyer. 1890 u. 1891.

18. Bd., 2. Heft. O. Flügel, Ueber Werden und Causalität. S. 129. Der Verf. knüpft an einen Beweis Zeller's für die Existenz der Aussenwelt an, um zu zeigen, dass ohne Voraussetzung der Unmöglichkeit eines absoluten, d. h. ursachlosen Werdens der Idealismus nicht überwunden werden könne. Unter dieser Voraussetzung gelangt aber Zeller zu einer Welt von einfachen Realen, die mit den Herbart'schen nahe verwandt sind. Dennoch hinderte Zeller sein Monismus, Herbart zu würdigen Dieser Monismus ist aber unhaltbar; denn wie unterscheidet sich derselbe vom Pluralismus, wenn die eine ewige Urkraft von Ewigkeit her in eine Vielheit auseinander gehen musste? Noch unhaltbarer ist der Agnosticismus H. Spencer's, der behauptet, vom Absoluten könne gar nichts erkannt werden, also eigentlich auch die Einheit nicht. Ja derselbe sagt mit Mansel, es sei falsch es eins, und sei falsch es vieles zu nennen. — **Susanna Rubinstein, „Der Gegensinn" als psychisches Princip. S. 159.** Der Sprachforscher C. Abel hat die Entdeckung gemacht, dass die Aegypter mit einer Wurzel ganz Entgegengesetztes bezeichneten. ‚unx' bezeichnet ihnen ‚bedecken' und ‚aufdecken', ‚at' ‚hören' und ‚taub sein'. Jeder Begriff ist nach ihm Zwilling seines Gegensatzes und konnte also auch nicht gedacht, nicht mitgetheilt werden ohne Messung an seinem Gegensatz. Verfasserin will nun diesen Principien allgemeine Bedeutung vindiciren Eine Empfindung schlägt in ihr Gegentheil um, „wenn die Intensität eines Eindruckes den gegebenen Status der Perceptionsfähigkeit übersteigt". Wärme wirkt bis zu einer gewissen Temperatur belebend, darüber hinaus betäubend, erschlaffend; nach angestrengtem Denken tritt geistiges Hohlsein ein u. s. w. — Was diese Beispiele mit dem Gegensinn zu thun haben, ist nicht recht einzusehen.

3. Heft. Chr. A. Thilo, Ueber das zweite Buch der allgemeinen praktischen Philosophie Herbart's. (Fortsetzung und Schluss.) S. 241. Es werden nun die einzelnen ethischen Gesellschaften und Systeme als solche und dann die drei Hauptfactoren des Staates: Privatwillen, Formen und Macht, in Betracht gezogen. Aber eine ausführliche Politik will Herbart nicht schreiben. „Wenn daher Lott klagt, dass in die verwirrende Menge von Gesichtspunkten in der Politik nicht so viel wissenschaftliche Ordnung zu bringen sei, als zum allerersten Auffassen ihrer Aufgabe erforderlich sei, und dass er hier vor einem Chaos stehe, so zeigt er nur, dass er den Zweck dieses zweiten Buches nicht verstanden hat. . . . Wer aber diesen Zweck versteht, wird das Studium desselben nur mit Dank für die Aufschlüsse, die es gewährt, und zugleich in ernster und demüthiger Stimmung beendigen können. — **St. Velovan, Die psychologische Begründung der elementaren Denkthätigkeiten im Rahmen der Herbart'schen Wechselwirkung der Vorstellungen. S. 272.** Schon früher hat der Verf. die Herbart'sche Apperception auf einen Schluss zurückzuführen versucht; ähnliches versucht er nun mit dem Begriff und dem Urtheil. Bei der Urtheilsbildung unterscheidet er zwei Hauptmomente: „1. Eine unmittelbare Reproduction, welche eine Verschmelzung zur Folge hat. 2. Eine mittelbare Reproduction, welche mit einer Complicirung schliesst. Bei eintretendem sinnlichen Eindrucke reproducirt sich das Gleiche zuerst und unmittelbar. Seine Verschmelzung hat eine anfängliche Zuspitzung des Bewusstseins nach der Richtung des Verschmolzenen zur Folge, während die übrigen Theile niedergedrückt erscheinen Nach erfolgter mittelbarer Reproduction gewinnen die gesammten Theile die Oberhand und treten neucomplicirt als das Urtheil hervor." Die bei der Bildung des Urtheils z. B. „Das Gesehene ist ein Teller" unterlaufende Schlussreihe ist folgende: „Das Gesehene (der Kreis) ist rund. Auch der Teller ist rund: Das Gesehene (der Kreis) ist (wie) ein Teller."

4] Rivista italiana di Filosofia, diretta dal Comm. Luigi Ferri. Anno V. Vol. 1mo 3 Hefte (Gennaio — Giugno) Roma 1890.

R. Benzoni, Recenti soluzioni del problema della conoscenza. I. p. 17, 152. Folgend den Ausführungen Heymanns' in den ‚Philosophische Monatshefte' [1]) bespricht Verf. zuerst 3 Methoden der Lösung des Erkenntnissproblems: die kritisch-teleologische, die genetisch-empirische, die analytisch-empirische. Sie müssen sich einander ergänzen. Des weiteren werden im Anschluss an K. Uphues die psychologischen Beziehungen zwischen Wahrnehmung und Empfindung untersucht, wobei die diesbezüglichen Ansichten von Wundt, Hartmann und E. L. Fischer dargelegt werden. — **S. Ferrari, La scuola e la filosofia pitagoriche p. 52, 184, 280.** Inhalt: 1 Schwierigkeit einer Geschichte. Ankunft des Pythagoras in Kroton. Thatsachen und Fabel. Quellen. 2. Leben und Schule des P. Tod des Meisters und Zerstreuung seiner Gesellschaft. Hauptschüler. Unterschobene Schriften. 3. Die Grundlehre. Bedeutung und Elemente der Zahl. Controverse über die theologischen Ideen. 4. Naturphilosophie, Seelenlehre und Ethik. Seelenwanderung und Vergeltung. 5. Vorläufer des Pythagoräismus. Eigenartiges in demselben. Kurze Kritik. — **P. de**

[1]) Bd. 25. (1889) Heft 1. u. 2.

Nardi, I nuovi Tomisti e la storia della filosofia p. 75. Der heutige Thomismus ist ein Versuch, an Stelle der Vernunftforschung die Autorität eines Philosophen zu setzen. Zugegeben auch, das philosophische Wissen lasse sich in den Rahmen eines der aufgestellten Systeme bringen, so kann das doch heutzutage nicht das System des Thomas von Aquino sein wegen der Lücken, Unvollkommenheiten und Irrthümer, welche es enthält. (Verf. mag wohl nicht sehr tief in Thomas' Schriften eingedrungen sein. Von anderer Seite — v. Ihering, Van der Vlught u. a. — vernahmen wir die höchsten Lobsprüche über die Philosophie des engl. Lehrers. Damit leugnen wir gewiss nicht, dass dieselbe in manchen Punkten der Ergänzung und des Ausbaues bedürfe.) — **A. Nagy, Sulla recente questione intorno alle dimensioni dello spazio p. 121.** Die Möglichkeit einer vierten Dimension wird hier im Anschluss an Mach und Zöllner vertheidigt. In ihr verbergen sich vielleicht die tiefsten Kräfte der Dinge und der Seele, um, selbst unerkannt, in ihren Wirkungen an die Oberfläche der sinnlichen Welt zu treten. Dann wären die ‚Mediums' die wahren Hellseher, ihnen gegenüber wären wir mit jenen operirten Blinden zu vergleichen, welchen die Aussenwelt als eine Oberfläche erscheint, und die nur nach und nach ihren Irrthum corrigiren. — **L. Ferri, Il problema della coscienza divina in un libro postumo di Bertr. Spaventa p. 257.**

5] **Rivista di Filosofia scientifica,** diretta da E. Morselli. Serie 2da. Vol. IX. 3 Hefte (Gennaio — Marzo.) Milano, Dumolard. 1890.

G. Tarozzi, Giovanni Maria Guyau e il naturalismo critico contemporaneo p. 1, 81. ‚Positivismus' war der bezeichnende Name für die Anfänge einer Philosophie, welche ihre Aufgabe in vorurtheilsfreiem Studium der Phänomene erblickt, ohne sich von dem ‚Absoluten' beeinflussen zu lassen. Seit A. Comte hat aber an der Hand dieser Methode die Philosophie eine solche Entwickelungsstufe erreicht, für welche die frühere Bezeichnung nicht mehr zutreffend ist. Eine neue, tiefer greifende Kritik, welche ihre Mittel nicht von prästabilirten Kategorien, sondern von der Natur selbst als einer lebendigen Logik empfängt, hat die Geister ergriffen. Die bleibende Errungenschaft der kantischen Philosophie, welche das Denken vor dem Rückfall in Empirismus und Dogmatismus bewahrt, ist die Relativität unseres Erkennens: aber diese Relativität hat eine neue Gestalt angenommen. Nicht allein die Sinneswahrnehmungen werden verarbeitet, auch die Ideen sind der Entwickelung fähig. Von Objectivirung der Erkenntniss kann keine Rede sein: die Natur betrachtet im Denken sich selbst. Aus dieser Insichselbstversenkung entsteht die neue Kritik, welche ihre stets neuen Gestaltungen aus dem ewigen Wechsel der Natur entlehnt. Dieser ‚kritische Naturalismus' hat in Guyau sein höchstes Stadium erreicht. — Der ungläubige Standpunkt des im März 1888 verstorbenen französischen Philosophen wird an seiner Poesie, Aesthetik, Moral und Religionsphilosophie verherrlicht. Man vergl. den Nekrolog im ‚Philos Jahrb.' I. Bd. (1888) S 485. — **E. d'Ovidio, Sulle orgini e sullo sviluppo della Matematica pura p. 33. — P. Vecchia, La pedagogia nei suoi rapporti con le scienze p. 65.** Kann man manches der neueren philosophischen Systeme als Weiterbildung eines von den alten Philosophen vielleicht nicht in seiner ganzen Tragweite erkannten Axioms betrachten, so findet die moderne Pädagogik als

Wissenschaft wenig solcher in's Alterthum hinaufreichenden Anfänge. Solange man sich den Menschen als ‚mit Vernunft begabtes Sinnenwesen' dachte, war nur eine von Zoologie, Biologie und Sociologie losgeschälte Pädagogik, eine Art aprioristischer, des Fortschrittes und der Ausbildung unfähige Wissenschaft möglich. Die neuere Wissenschaft hat einen ganz neuen Begriff vom Menschen. Derselbe ist das Resultat zoologischer Evolution; er beschliesst in sich die vorausgehenden Lebensformen nach den ontogenetischen und phylogenetischen Gesetzen; er erbt physiologische und psychologische Eigenthümlichkeiten, die er durch Uebung in Aequivalente einer höheren Ordnung umsetzt; er hat ein individuell-collectives Leben. Auf solcher Grundlage, wie sie Spencer, Bain, Angiulli u. a. entdeckt, wird man eine wissenschaftliche Erziehungslehre zum Wohle der menschlichen Gesellschaft aufbauen können. (Welche Pädagogik hat denn aber die grossen Charaktere des Alterthums erzogen?) — **G. Marchesini, rappresentazione nell' istinto p. 172.**

6] Revue philosophique de la France et de l'Étranger dirigée par Th. Ribot. 15me année. Tome XXIX. Heft 1. (Janvier.) Paris, Alcan. 1890.

C. Secrétan, L'économique et la philosophie p. 1. — B. Bourdon, La certitude p. 27. Inhalt: 1. Die Momente, aus denen die Gewissheit sich zusammensetzt. 2. Einflüsse sensitiver und intellectiver Natur, welche fördernd oder hemmend auf die Bildung derselben einwirken. 3. Ob und welchen Antheil hat der Wille und der Affect an der Gewissheit? 4. Von den Kriterien der Wahrheit Evidenz ist dem Verf. die Intensität, mit der die Vorstellungen sich aufdrängen. Das allgemeine Zeugniss des Menschengeschlechtes als Kriterium beruht wesentlich auf einer durch Zusammensetzung und Wiederholung gesteigerten Vorstellungsintensität. — **A. Naville, Remarques sur l'induction dans les sciences physiques p. 62.** Die Logiker haben sich noch nicht über die Natur und Berechtigung der Induction verständigen können. Stuart Mill leugnet ja ihr Grundprincip. Und kann man denn dem Satze, auf den man sich beruft, dass die Natur constante Gesetze befolgt, eine solche Geltung zuerkennen? Nein, man muss nach anderen Stützen sich umsehen. Als solche glaubt Naville zwei Sätze bezeichnen zu dürfen: 1. Dieselbe Verbindung von Ursachen erzeugt stets dieselben Wirkungen. 2. Die Zeit modificirt nicht die Natur der Dinge.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. 37. Bd. Münster, Aschendorff. 1891.

4. Heft. A. Linsmeier, Einige Fragen und Antworten bezüglich der elektromagnetischen Lichttheorie. S. 203. Nachdem die theoretischen Aufstellungen von Faraday und Maxwell über die elektromagnetische Natur des Lichtes durch die Versuche Hertz' eine empirische Grundlage gewonnen, hat die Undulationstheorie in keiner Weise einen Eintrag erfahren. Nach wie vor nehmen Alle an, dass die Lichtfortpflanzung eine wellenartige ist, und

dass die periodischen Bewegungen der Aethertheilchen senkrecht auf die Fortpflanzungsrichtung erfolgen. Während aber die frühere Theorie die Elasticität des Aethers als Grund jener Schwingungen ansah, glaubt die neue Theorie, die Schwierigkeiten der Elasticitätshypothese durch Zurückführung auf elektrische Kräfte beseitigen zu können. Es besteht nämlich die Schwierigkeit zu erklären, wie in einer Flüssigkeit, wie der Aether, transversale Schwingungen möglich sind; in einer Flüssigkeit können nur longitudinale Schwingungen Platz haben. Jedoch ist diese Schwierigkeit nicht von der Art, dass man unbedingt die elektromagnetische Erklärung anrufen müsste. Trotz den Entdeckungen Hertz' halten noch viele Physiker an der Elasticitätslehre fest. F. Neumann bemerkt, man brauche die transversale Verschiebung der Aethertheilchen nur so klein anzunehmen, dass sie nicht von einer Schicht in die andere gerathen, und dann finde auch in einer Flüssigkeit keine Gleichgewichtsstörung statt. Ketteler fasst die Zwischenräume zwischen den Aethertheilchen so klein, dass der Aether als ein Continuum angesehen werden könne. Auch bei dieser Annahme finden keine merklichen Gleichgewichtsstörungen statt. — So muss die Zukunft noch entscheiden, welche Theorie den Vorzug verdient.

7. u. 8. Heft. C. Gutberlet, Die Methoden der Psychometrie. S. 385. Es wird gehandelt: 1. Ueber die Messbarkeit psychischer Acte überhaupt. 2. Ueber die einzelnen Methoden der Messungen, und zwar a) über die psychophysischen Methoden im engeren Sinne, welche die mathematisch genaue Abhängigkeit der Intensität der Empfindung von der des Reizes zu ermitteln suchen. b) Die Methoden der Analyse der Sinneswahrnehmungen und zwar α) die der Zusammensetzung. So stellte zuerst Helmholtz die Klänge aus Partialtönen her. β) Die Zerlegungsmethode. Durch einen an's Ohr angesetzten, auf einen Ton abgestimmten Resonator kann man den betreffenden Ton aus jedem Klange heraushören. γ) Die Variationsmethode: Abänderung der subjectiven oder objectiven Bedingungen einer Wahrnehmung zur genaueren Erforschung ihres Wesens. Beide Arten von Variationen kommen bei stereoskopischen Versuchungen in Anwendung, wo die Augenstellung und die Bilder selbst abgeändert werden. c) Die Methode der psychologischen Zeitmessung, und zwar α) die Reactions-, β) die Vergleichungsmethode. Bei ersterer wird die Zeit ermittelt, welche von dem Eintritt eines Reizes bis zur Empfindung oder bis zu einer auf sie folgenden Handbewegung (Reaction) verstreicht. Die letztere erscheint $\alpha\alpha$) als Complications-, $\beta\beta$) als Reproductionsmethode. Erstere lässt zwei Reize auf zwei Sinne einwirken und untersucht, ob die gleichzeitigen Reize auch gleichzeitig wahrgenommen werden, oder nach welcher Richtung eine Zeitverschiebung erfolgt. Die Reproductionsmethode vergleicht ein Zeitintervall mit einem vorausgehenden gleichen oder wenig verschiedenen und untersucht, wie genau wir ihre Gleichheit oder Verschiedenheit beurtheilen können (Zeitsinn). An 3. Stelle wird die Anwendung der psychometrischen Methoden auf einzelne Probleme vorgeführt: Untersuchungen über den Zeitsinn. Die Resultate von Kollert, Estel, Mehnert u. A. stimmen nicht recht zusammen. Als sicher festgestellt kann gelten, dass Zeitintervalle von 5" und darüber zu hoch geschätzt werden. Weiter werden behandelt: Die zeitlichen Verhältnisse der Willensthätigkeit nach Experimenten und Discussionen von J. Merkel. Zur Frage der Giltigkeit des Weber'schen Gesetzes bei Lichtempfindungen. Kräpelin findet, dass das Gesetz strenge

gilt „innerhalb einer Breite von Lichtintensitäten, die sich verhalten wie 9,61: 1000, in noch grösserem Umfange wenigstens annähernd. Die Zeitverhältnisse der Apperception einfacher und zusammengesetzter Vorstellungen mit Hilfe der Complicationsmethode. Der Umfang des Bewusstseins bei regelmässig auf einander folgenden Schalleindrücken. Dietze fand mit Wundt, dass wir unter Umständen gegen 40 Schalleindrücke gleichzeitig im Bewusstsein haben können. Es ist aber zweifelhaft, ob die Experimente wirklich dies darthun. Die Abhängigkeit zwischen Reiz- und Empfindungsstärke hat J. Merkel nochmals einer Prüfung unterzogen und gefunden, dass das Weber'sche Gesetz nur ein besonderer Fall des allgemeineren Gesetzes von der Relativität unserer inneren Zustände (Wundt) ist: Wir haben kein absolutes Mass für unsere Bewusstseinsacte, sondern messen einen an dem andern. Derselbe Experimentator handelt dann noch über Druckreize. Am Schlusse gibt Gutberlet eine Uebersicht über die Resultate der experimentellen Psychologie und ihren Werth überhaupt. — **E. Wasmann, Zur Psychologie der gemischten Ameisengesellschaften. S. 478.** Wenn je bei einem Thiere, so glauben die modernen Thierpsychologen bei den Ameisen Intelligenz nachweisen zu können. Diese Intelligenz zeigt sich bei den zusammengesetzten Nestern der Ameisen. Die Diebsameisen nisten sich bei ihren grösseren Verwandten ein, offenbar um sie zu bestehlen. Diese zusammengesetzten Nester bieten viele Abänderungen; nach Verschiedenheit der Umstände finden sie eine Verbindung besser als die andere; das setzt aber Ueberlegung und Willkür voraus. Noch deutlicher tritt die Intelligenz bei den gemischten Colonien zu Tage. Wenn Ameisen mit fremden Puppen oder friedlich mit schon erwachsenen Individuen sich verbinden, will offenbar die herrschende Art aus der Dienstbarkeit der Sklaven Nutzen ziehen. Die blutrothen Raubameisen und Amazonen müssen doch dieses Ziel im Auge haben, wenn sie fremde Puppen in ihren Nestern erziehen oder gar erziehen lassen. Die blutrothe Ameise wird nicht von der Noth dazu gedrängt, wie die Amazonen; also kann nur der erkannte Vortheil zu dem Benehmen bestimmen. Ihre Intelligenz geht so weit, dass sie die männlichen und weiblichen Puppen der Waldameise aufzehrt und nur Arbeiterinnen aufzieht. Der Instinct vermag solch' zweckmässiges Handeln nicht zu erklären, da er immer auf ein bestimmtes Ziel unveränderlich hingerichtet ist und nicht nach Umständen sich ändert; manchmal geht das zweckmässige Benehmen sogar gegen den Instinct. Wenn sie finden, dass die Fortsetzung des Kampfes sie ruiniren würde, überwinden sie die Abneigung gegen fremde Colonien und leben friedlich mit ihnen. Aber in alle dem ist nichts, was zur Annahme von Intelligenz bei den Ameisen nöthigte. Kann man aber ohne dieselbe ihr Handeln erklären, so ist die Annahme unwissenschaftlich. Freilich, wenn man unter Instinct einen blinden, unwandelbaren Trieb versteht, reicht er nicht aus. Er ist nur blind, insofern nicht vernünftige Erkenntniss des Zweckes das Thier leitet. Sein sinnliches Schätzungsvermögen ändert die Handlungen nach den Umständen, wie sie von den Sinnen wahrgenommen werden, zweckmässig ab. Die „bewusste Absicht" kann nur durch eine ‚petitio principii' vorausgesetzt werden; denn es wäre zu beweisen, dass von einem sinnlichen Wesen nicht auch zweckmässige Handlungen verrichtet werden können. Die Selbstbeherrschung beim Aufgeben der Kampfeslust entspringt einem andern, dieser Lust entgegengesetzten Instincte; demselben Instincte entspringt die Aufopferung der einzelnen Ameise für den ganzen Staat.

2] Stimmen aus Maria-Laach. 41. Bd. Freiburg, Herder. 1891. **6. Heft. A. Lehmkuhl, Altes und Neues in der Encyklika über die Arbeiterfrage. S. 1.** Es sind die alten, im Naturrechte selbst enthaltenen, von der Kirche stets gelehrten und geschützten Grundsätze, welche Leo XIII. hier ausgesprochen hat: „1. Der Privatbesitz nicht nur an beweglichen, sondern auch an unbeweglichen Gütern, namentlich an Grund und Boden, ist ein in der menschlichen Natur begründetes, vom Staate nicht abhängiges und nicht zerstörbares Recht. 2. Die Familie hat vom Staate unabhängige Rechte; insbesondere darf die väterliche Gewalt und die Sorge für die Erhaltung und Erziehung der Kinder nicht den Eltern genommen und vom Staate an sich gezogen werden.“ Nachdem so die Grundlagen der Umsturzpartei zerstört, geht die Encyklika an die Lösung der socialen Frage. Die Grundgedanken sind: 1. Die Grundlage für eine gedeihliche Lösung der wirthschaftlichen und socialen Fragen ist nothwendig die Inanspruchnahme der Kirche. 2. Bezüglich der Thätigkeit der Staatsgewalt muss, wie Staatsohnmacht, so auch Staatsallmacht abgewiesen werden. Insbesondere darf er Privatthätigkeit und Vereine nicht hindern. — **H. Pesch, Die ökonomischen Lehren des Marx'schen Socialismus. S. 23.** Marx hat durch seine Werththeorie dem Socialismus eine wissenschaftliche Grundlage zu geben gesucht. „Es ist nur das Quantum der in einer Waare vergegenständlichten, gesellschaftlich nothwendigen, oder die zur Herstellung eines Gebrauchswerthes gesellschaftlich nothwendige Arbeitszeit, welche seine Werthgrösse bestimmt.“ Dagegen behauptet der Verf.: „Die Darstellung der Genesis des heutigen Capitals, wie sie von Carl Marx geliefert wird, ist unrichtig 1. weil sie den wichtigsten Factor der modernen Capitalbildung (die Concurrenz) kaum berücksichtigt; 2. weil sie die Bedeutung der Arbeit im Productionsprocesse unrichtig darstellt; 3. weil ihr grundlegendes Princip, die Werththeorie, praktisch unmöglich ist, im Widerspruche steht mit den einfachsten Thatsachen der alltäglichen Erfahrung, sowie mit den natürlichen Gesetzen logischen Denkens.“ — **L. Dressel, Vor einer neuen Epoche der elektrischen Kraftübertragung. S. 58.** Es wird berichtet über den gegenwärtigen Stand der praktischen Verwandelbarkeit von mechanischer Kraft, wie sie z. B. durch das Gefälle eines Wassers gegeben ist, in einen elektrischen Strom und die Rückverwandelung desselben in mechanische Kraft an einer entfernten Stelle.

7. Heft. A. Lehmkuhl, Irrthümliche Ansichten auf social-wirthschaftlichem Gebiet, berichtigt durch die Encyklika Leo's XIII. S. 133. Das Rundschreiben Leo's constatirt vor allem die Existenz der socialen Frage. Indem sie als Grund derselben auch den Wucher anführt, zerstreut sie das Vorurtheil, als wenn die Kirche von ihren Wucherverboten zurückgetreten sei. Es ist ein Irrthum, mit den Socialdemokraten zu glauben, die Armuth liesse sich gänzlich aus der Welt schaffen, der Unterschied der Stände liesse sich beseitigen. Für katholische Socialpolitiker ist von Wichtigkeit, dass die Staatsgewalt in der Lösung der Frage nicht ausgeschlossen wird. Aber in privatrechtliche, namentlich Familienverhältnisse darf der Staat nicht eindringen. Ehe noch ein Staat war, besass der Mensch das Recht, Leib und Leben zu schützen; das Naturrecht muss vom Staate anerkannt und geschützt werden. Selbst das Lohnverhältniss entzieht sich nicht ganz der Fürsorge des Staates. Wenn privates Uebereinkommen oder Einigungen dem Arbeiter nicht den nöthigen Unterhalt verschaffen, muss der Staat die Arbeitgeber zum Rechten anhalten. Dass Kinder

und Frauen, überhaupt die Schwachen den Staatsschutz geniessen sollen, ist ohnedies allgemeiner anerkannt. „Was im Beginne des Rundschreibens den Geist des Hl. Vaters fesselte, das stellt sich ihm am Ende wieder mächtig vor Augen: ohne wirkliche Rückkehr zum vollen Christenthum, ohne praktische Befolgung der christlichen Lehren sowohl seitens der Höheren wie der Niederen, seitens der Arbeitgeber wie der Arbeiter gibt es keinen friedlichen Ausgang aus dem Wirrsal der socialen Frage. Christus hat sie vor fast zweitausend Jahren gelöst; nur Er und der Anschluss an ihn löst sie auch jetzt."

3] Divus Thomas. Commentarium inserviens academiis et lycaeis scholasticam sectantibus. Vol. IV. Fasciculi. 1.—16. Placentiae 1890/91.

P. Evangelista, Conspectus principiorum fundamentalium philosophiae speculativae Seraphici doctoris S. Bonaventurae p. 1. Wenngleich Thomas und Bonaventura in den philosophischen Lehren wesentlich übereinstimmen, so weichen sie doch sehr von einander ab in deren genaueren und näheren Bestimmung. Dies wird dargethan an den Lehren von der Schöpfung, von dem Individuationsprincip, von den Constitutiven der geistigen und körperlichen Wesen, der Entstehung der letzteren, dem Verhältniss von Leib und Seele, den Seelenvermögen, sowohl den intellectiven, als dem volitiven, sowie von der näheren Bestimmung der Willensfreiheit. — **A. Barberis, De signis mathematicis adhibendis in logices traditione p. 19, 45, 118.** Lässt sich ein System von Zeichen erfinden, wodurch kurz und genau jede Art von Sätzen und Schlüssen sich bildlich darstellen lässt? Verf. bietet einen Lösungsversuch in gegenwärtiger Abhandlung. — **J. B. Tornatore, Principia S. Thomae, quibus innititur doctrina „De Ente communi" p. 51. — De quarta via S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam p. 139, 172.** Bekanntlich beweist der hl. Thomas das Dasein Gottes auch aus den verschiedenen Stufen der Vollkommenheit, indem er von den minder vollkommenen auf ein unendlich vollkommenes Wesen schliesst. Die Giltigkeit dieses Argumentes wird vertheidigt und die Haltlosigkeit von Einwendungen nachgewiesen. — **A. Jansen, De pulchro p. 151. — J. Vinati, Relationum definitio et divisio ad mentem S. Thomae p. 185.** Ueber die herkömmliche Eintheilung der Beziehungen in reale und begriffliche, in prädicamentale und transscendentale, in solche ‚secundum esse' und ‚secundum dici' werden die verschiedenen Auffassungen der Scholastiker auseinandergesetzt und der thomistischen der Vorzug gegeben. — **De Groot, De philosophia S. Thomae Aquinatis p. 193.** Wenn die Philosophie des Aquinaten durch Leo XIII. mit so hohen Lobsprüchen überhäuft wurde, so sollen die Verdienste anderer Philosophen nicht dadurch geleugnet, noch Jemand von dem Studium ihrer Werke abgehalten werden. Auch lag es nicht in der Absicht des Papstes, durch seine Empfehlung der Speculation des englischen Meisters von der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften abzurathen, da ja nach dem Zeugnisse bedeutender Naturforscher die sicheren Errungenschaften der neueren Forschung sich sehr wohl mit den Grundlehren der scholastischen Naturphilosophie, wie sie Thomas vertritt, vereinigen lassen. Für Feststellung mancher empirischer Thatsachen und Gesetze war der Aquinate weise genug, auf eine kommende Zeit hinzuweisen.[1]) Am brauchbarsten erscheint aber die Philosophie des hl.

[1]) Die betreffende Stelle aus ‚De caelo et mundo' Lib. II. lect. 17 findet sich oben unter ‚Recensionen und Referate' S. 406, Note.

Thomas für den Glauben, weil sie nicht bloss die eine oder andere, sondern so ziemlich alle Fragen, welche mit demselben in Beziehung stehen, behandelt, und zwar mit einer Tiefe, die keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht. Auf der anderen Seite ist jedoch seine Vernunftforschung von dem Gefühle ihrer Unzulänglichkeit durchdrungen, so dass sie gern zu weiterer Untersuchung der angebotenen Leitung des Glaubens sich anvertraut. — **V. Ermoni, Existentia Dei et philosophus christianus p. 214, 235.** Welches ist in der heutigen Zeit der sicherste Weg zum Beweise des Daseins Gottes, namentlich den Angriffen der Atheisten gegenüber? Stehen die herkömmlichen Argumente in einer solchen Beziehung zu einander, dass sie auf ein einziges sich zurückführen liessen? Zur Beantwortung dieser Frage tritt Verf. zuerst der Auffassung Kant's entgegen, die Gottesbeweise der „alten Metaphysik" beruhten sämmtlich auf dem unhaltbaren s. g. ontologischen Argument, indem ja das Causalitätsgesetz, dem sie ihre Kraft entlehnten, nur subjective Geltung habe, und demgemäss die ganze Grundlage der alten Gottesbeweise in einem unberechtigten Uebergange von der subjectiven zur objectiven Ordnung bestehe. — Dann wird gezeigt, dass in der That die fünf Gottesbeweise, welche Thomas in seinen beiden Summen aufstellt, nur verschiedene Anwendungen des einen Princips der Causalität sind, dieses aber keineswegs synthetisch im Sinne Kant's, sondern wenigstens mittelbar analytisch ist. (Man vergl. zur Frage: Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Stuttgart, Metzler 1888 und Gutberlet's gleichnamigen Artikel im ‚Phil. Jahrbuch') [2]). — **De Groot, De auctoritate Aristotelis p. 226.** Einige Philosophen des Mittelalters kannten nur den Aristoteles im Gewande der Neuplatoniker, Arabisten und Averroisten. Kein Wunder also, dass sie der Autorität eines solchen Aristoteles sich hingebend, den verderblichsten Irrthümern anheimfielen. Andere hielten jedwede philosophische Lehre des Stagiriten für wahr, und sobald ein Gegensatz zum christlichen Dogma sich zeigte, brachte sie die Hingabe an die Autorität der Kirche und des Aristoteles zur Ungereimtheit von der „doppelten Wahrheit". Wieder andere übertrugen Auffassungen des Aristoteles, die in sich nicht falsch, wohl aber unvollständig waren, ohne weiteres auf das theologische Gebiet, infolge dessen sie das Dogma entstellten. Dieser Missbrauch der Autorität des ‚Philosophen' legt aber keineswegs der Theologie die Pflicht auf, jede Hilfe von seiner Seite abzuweisen. Nur Fanatismus und die Anmassung, Organ göttlicher Offenbarung zu sein, konnte eine solche Forderung aufstellen. Hingegen stellt der hl. Thomas selbst über den Gebrauch der aristotelischen Philosophie in der Theologie gesunde Grundsätze auf: 1. Die theologische Wissenschaft ist nicht mit der Philosophie zu vermengen; 2. Die Autorität irgend eines Philosophen in theologischen Fragen ist sehr schwach; 3. Mit Vernunft und Mass lässt sich aber Aristoteles verwerthen, wofern seine Irrthümer ausgeschieden werden. Denn von allen Philosophen, welche auf das natürliche Licht der Vernunft beschränkt waren, hat A. das Höchste geleistet, vornehmlich auf dem Gebiete der Gotteserkenntniss, der ‚praeambula fidei'. Ferner hat er den Ruhm, das Organ aller Wissenschaften, die Logik, wissenschaftlich ausgebildet zu haben, und seine Methode, welche eine meisterhafte Verbindung von Induction und Deduction ist, kann jeder wissenschaftlichen Behandlung als Vorbild dienen.

[2]) I. Bd. (1888) S. 369 ff.

Miscellen und Nachrichten.

Die psychologische Section der 6. Versammlung der polnischen Aerzte und Naturforscher zu Krakau (18.—21. Juli l. J.) hat Dank der thatkräftigen Initiative von Dr. N. Cybulski, Professor der Physiologie zu Krakau, manches Referat von allgemeinerem Interesse und wissenschaftlicher Bedeutung den Discussionen unterzogen und die Erfolge dieser ersten Probe berechtigen zur Hoffnung, dass diese Abtheilung an den künftigen Congressen zu immer ansehnlicherer Entfaltung gelangen werde. Der Vortrag von Dr. M. Massonius aus Littauen (Verfasser der Doct.-Diss. in deutscher Sprache „Ueber Kant's transscendentale Aesthetik", Krakau 1890) handelte über das Verhältniss der Erkenntnisslehre zur Psychologie. Dr. M. verlangt eine strenge Abgrenzung der Erkenntnisslehre von der psychologischen Schilderung der Erkenntnissacte. Die Entstehungsweise der Anschauungen und Begriffe gebe uns keinen Massstab ihres logischen Werthes und entscheide nicht einmal über ihre Apriorität und Aposteriorität, sowie darüber, ob sie rein subjectiv oder objectiv seien. Doch gesteht Dr. M. selbst zu, dass die Erkenntnisslehre die Früchte der psychologischen Forschung benutzen muss, indem sie dieselben zum Gegenstand der Analyse macht. Mithin trotz der schroffen Entgegenstellung der Methoden der beiden Wissenschaften, von denen die eine nach der Ansicht des Verfassers ausschliesslich normativ, die zweite rein empirisch („eine Naturwissenschaft") sein sollte, kann die Erkenntnisslehre des psychologischen Thatbestandes nicht entrathen, und so müsste man den oben citirten Behauptungen von Dr. M., wie es wirklich während der Discussion geschah, manche Spitze der Uebertreibung abbrechen. Die Erkenntnisslehre hat ihre eigenen Aufgaben und die von psychologischen verschiedenen Gesichtspunkte, womit sie ihr Arbeitsgebiet beherrscht — ihren wesentlichen Stoff aber, d. h. die Thatsachen, wenn sie irgend welche anerkennt, muss sie der Psychologie und der Physiologie der Sinnesorgane entnehmen. Dieser Standpunkt wurde vom Berichterstatter (Dr. Rubczyński) im Referate „Die Erkenntnisslehre der Aristoteliker im Lichte der Völkerpsychologie" vertreten. Das aprio-

rische Element der Erkenntniss und die Art seiner Mitwirkung mit der Erfahrung liesse sich nach der Ansicht des Referenten in der Geschichte des Belebungs- und Formungstriebes, namentlich in der Sprach- und Mythenentwickelung nachweisen und im Einzelnen erforschen. Die Neigung zum Beseelen der äussern Welt sei nur der erste halbbewusste Ausbruch des angebornen Strebens der menschlichen Vernunft nach dem inneren Wesen der Dinge. So stelle sich der Formungstrieb als ein geistiger Factor der Gedankenentwicklung dar und scheine der Deutung, die Brentano dem aristotelischen νοῦς ποιητικός zu geben gesucht hat, ganz nahe verwandt zu sein. Er führe aber Dank den socialen, geschichtlichen Bedingungen seines Wirkens, obwohl sein Ursprung im Innern des Menschen sei, über die Subjectivität der sinnlichen Empfindung zum objectiven causalen Zusammenhang der wesentlichen, d. h. vom Begriffe erfassten Elemente hinaus. Diese Ansicht, dass zur Erklärung des logischen Denkens eine besondere psychische Triebfeder nöthig sei, hat einen entschiedenen Gegner im H. Ad. Mahrburg aus Littauen (Verfasser der Werke „Ueber Jevous' logische Gleichungen", „Der Zweckbegriff vom wissenschaftlichen Standpunkte", „Der moderne Monismus bei uns und im Auslande", sowie einer Anzahl der Artikel in der poln. Wochenschrift „Kraj") gefunden, dessen Vortrag u. d. T. „Die Apperceptionen und der psychologische Automatismus" sich vorzüglich gegen die Theorie Wundt's wendet. H. M. erblickt in der Lehre Wundt's von der activen Apperception im logischen Denken den letzten Ueberrest der spiritualistischen und dualistischen Ansicht vom Seelenleben. Er hält die Annahme eines selbständigen Willensimpulses bei der Erklärung, wie die logischen Normen im Vorstellungslauf angewandt und beobachtet werden, für ganz entbehrlich und sucht dieselbe durch eine Formulirung der fünf Bedingungen zu ersetzen, welche jedes Vorstellungssystem bestimmen sollen. Diese Bedingungen seien: Quantität, Qualität, Intensität, Gefühlston und Coordination der Vorstellungscomplexe. Der Ref. betrachtet mithin die Frage, von welchen ferneren Factoren diese Eigenschaften des Vorstellungssystems, wie z. B. die Intensität und Gefühlston, abhängen können, als unerheblich. „Die physiologische Innervation bei Seite gelegt, finde ich in einem Willensacte kein anderes psychisches Element ausser dem Gefühl und der Vorstellung." In einem anderen Vortrage „Ueber die Theorie der Elementargefühle" schlägt Herr Mahrburg eine Definition der physiologischen Bedingungen der Lust und des Schmerzes vor, nachdem er die Mängel des Versuchs von Spencer an den Tag zu legen gesucht hat. Nicht die Steigung des Lebensprocesses, sondern das richtige Verhältniss zwischen dem Vorrath der Energie, der vom Körper aufgespeichert und demjenigen, der verbraucht wird — eine fortwährende Wiederherstellung des Gleichgewichts also, liefere die allein verständliche physiologische Begleitung der Lust. Einem Einwand freilich des an der Discussion theilnehmenden Pater M. Morawski, Professor zu Krakau (Verfasser

der Werke: „Die Philosophie und ihre Aufgabe", „Der Zweckbegriff" und einer grösseren Anzahl von Artikeln in der Krakauer Monatsschrift „Przeglad Powszechny") hat der Ref. nicht eine genügende Antwort entgegenzustellen gewusst. Woher stammt es, dass heftige Erschütterungen der psychophysischen Functionen, also auch des obengenannten Gleichgewichts gar so oft, wie beim Entdecken neuer Wahrheiten, von so intensivem und spontanem Lustgefühl begleitet werden? In einem Vortrage endlich, der an der Schlusssitzung des Congresses gehalten wurde, besprach H. Mahrburg „Die Stellung der Psychologie im Systeme des Wissens". Er hält zu denjenigen, die sie die Centralwissenschaft im Sinne einer Vermittlung zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften nennen. Indessen der Verwahrungen gegen den Materialismus ungeachtet, bestreitet er die Ansicht, dass die Reihe der psychischen Zustände eines Individuums eine stetig zusammenhängende Causalkette bilden könne und bekämpft nicht nur den Begriff der geistigen Substanz in allen seinen möglichen Anwendungen, sondern mit demselben zugleich dasjenige, was er den letzten Damm des Animismus nennt, nämlich die Annahmen vom unbewussten geistigen Wirken, wie man sie in verschiedener Gestalt bei Hartmann, Wundt, Steinthal u. A. findet. Die Lücken im psychischen Causalzusammenhange solle man nicht verdecken, sondern durch die Elemente der biologischen Erscheinungskette füllen, sowie die letzteren nöthigenfalls durch die der physischen angehörenden. Man sieht, dass H. Mahrburg den psychisch-physischen Parallelismus im strengen Sinne nicht anerkennt. „Der Parallelismus ist einseitig" d. h. die psychologische Reihe sei eine Function der physiologischen, aber nicht umgekehrt. Der interessante Vortrag von Dr. J. Ochorowicz, Assistenten der Klinik von Charcot in Paris u. d. T.: „Psychologie und Medicin" diente eben dazu, diese Behauptung als unerwiesen bloszustellen. In einer Menge von Beobachtungen glaubt Dr. Och. die Thatsache bewährt zu sehen, dass der psychische Zustand nicht nur functionell, sondern organisch auf das Befinden des Körpers wirkt. Er citirt Beispiele des Einflusses der Suggestion auf die Hautfläche, der nicht vermittelst einer Modification im Athmen oder im Blutumlauf mitgetheilt werden konnte. Dr. Och. sucht diese „ideoplastische" Wirkung der suggestirten Vorstellung auf den Körper, durch deren Einsamkeit in dem von allem anderen Inhalt entleerten Bewusstsein und durch Associationen der Vorstellungen mit den Gefühlen des körperlichen Empfindens erklärlich zu machen. Ob man hier ohne Metaphysik weiter nicht vordringen kann, wie Prof. Lutoslawski aus Kazan (Verfasser mehrerer Aufsätze aus der Geschichte der Philosophie, u. A. des letzterschienenen Werkes „Ueber Platons Logik" I. Theil, Krakau 1891, polnisch) sich bei der Discussion geäussert hat, lassen wir dahingestellt.

Jedenfalls ist durch derartige Erscheinungen der psychisch-physiologische Parallelismus in der obenerwähnten materialistisch einseitigen

Fassung widerlegt. Dr. Zlotnicki aus Warschau hat im Vortrag „Ueber den Mechanismus der Aufmerksamkeit" eine Polemik gegen Ribot's Ansicht unternommen. Es gebe keinen radicalen Unterschied zwischen dem bewussten und spontanen Aufmerken derart, dass das erste von motorischen und das letztere von sensorischen Nervencentren abhängen sollte. Die musculären Innervationen schaffen an sich keine Aufmerksamkeit, sondern verleihen nur dem gegebenen Bewusstseinszustand grössere Stärke und Dauer. Jeder Mechanismus der Aufmerksamkeit bestehe im Hemmen der Vorstellungen durch andere, nur schliesse sich im bewussten Aufmerken der Kampf beinahe gleich intensiver Vorstellungen an.

So bestehe diese gesteigerte Aufmerksamkeit nicht aus Nachahmung der spontanen, sondern sei eine Fortsetzung derselben, wozu nur das Bewusstsein von der Bekämpfung anderer Vorstellungen getreten sei. Wir sehen hier die ähnliche ungerechtfertigte Zurücksetzung des Einflusses der Willensacte wie bei H. Mahrburg. Ganz als ob sie nicht zur concreten, unmittelbar erfahrenen psychischen Wirklichkeit gehörten. Prof. Raciborski aus Lemberg (Verfasser der Werke „Ueber Spinoza's Ethik", „Ueber das System der Logik von Mill", „Ueber Hypnotismus" u. a.) hat die wichtigsten Theile einer zum Druck vorbereiteten Abhandlung vorgelesen, worin er die psychometrischen Methoden, ihre Voraussetzungen und die Grenzen ihrer Anwendung einer Kritik unterzieht. Seine Zweifel wurzeln in der Ueberzeugung, dass die Methode der quantitativen Vergleiche auf dem Gebiete der seelischen Erscheinungen bei jedem Schritte an harte Schranken stossen müsse, da die nicht reducirbare, unerschöpflich reiche Qualität der psychischen Zustände in höherem Masse als die Quantität bei der Causalerklärung und Zusammenfassung der Thatsachen Acht verlange. Prof. R. will zwar nicht die Gültigkeit des Weber'schen Gesetzes kurzweg in Abrede stellen, hofft aber, dass die Zukunft wichtige Correcturen zu demselben bringen werde, die uns verständlich machten, warum seine Wirksamkeit bisher nur innerhalb so enger Grenzen und mit so hohen Schwankungen und Unterschieden auf dem Gebiete verschiedener Sinne sich bewährt hat. Jenem Zweifel aber über die Messbarkeit der Qualitäten könne man die Thatsache entgegensetzen, dass das menschliche Wissen überall in der Körper- wie in der Geisterwelt einfache, allgemeine Factoren des Geschehens anstrebt. Wir müssen dann sagen, dass sich die Mannigfaltigkeit der Seelenproducte aus gewissen beharrlichen, allgemeinen Tendenzen des Geistes erklären lasse. Das ist aber schon nichts anderes als Mass anlegen, wenn wir aus der Anzahl, Intensität, Richtung und dem Ziele allgemein formulirter Bestrebungen uns die concrete Gestalt eines individuellen Charakters oder eines Volksgeistes verständlich machen. (R—y.)

Beobachtungen an einem operirten Blindgeborenen hat neuestens E. Raehlmann, Director der Universitätsklinik für Augenkranke in

Dorpat, mit mehr Methode und besserem Erfolge, als es bei früheren Versuchen der Fall war, angestellt. Der Patient J. Ruben, 19 Jahre alt, ein intelligenter Mensch, dessen Selbstbeobachtungen Glauben verdienen, war von Jugend an blind, da er an Katarakt litt. Nach Raehlmanns Versicherung ist ein für psychologische Studien gleich geeigneter Fall in der Literatur noch nicht verzeichnet worden. Alle von ihm constatirten Erscheinungen sprechen für die empiristische Erklärung des Sehactes, und zwar entwickelte sich das Sehen bei dem Operirten ganz analog und in derselben Reihenfolge der Gesichtsvorstellungen wie beim Kinde. Wir entnehmen dem Protokolle und den Ausführungen des Verf. Folgendes:

Bei den ersten Versuchen nach der Operation, zu fixiren, waren die Augenbewegungen ungeregelt, atypisch, die Fixationsstellung wird schwer gefunden und festgehalten. Der Kopf des Operateurs wird wahrgenommen, und gefragt, was er sehe, antwortet der Patient: Etwas weisses und etwas dunkles. Ein von ihm seither benutztes Blechgefäss sieht er aus 1′ Entfernung, und gefragt, was es sei, antwortet er: etwas helles weisses. Nur allmählich kann er es fixiren, verliert es aber alsbald aus dem Gesichte, wenn man es aus der Fixationslage bringt. Bei der Aufforderung, es zu ergreifen, greift er vorbei, zu weit nach vorn, dann zurück, betastet dann den Gegenstand und erklärt, dass es sein Trinkgefäss sei. Als man ihm es zum 2. Male zeigt, erkennt er es sofort wieder. Den Kopf des Professors erkennt er noch nicht wieder, sondern als „Etwas helles und dunkles", er sieht sich aber jetzt das Gesicht genau an und lächelt, so oft es in die Blicklinie gebracht wird. Ueberhaupt konnte er anfangs nur das sehen, was sich auf dem gelben Fleck abbildete. Obwohl er kleine Gegenstände, wie Seidenfäden, Nadeln gleich bemerkte, wenn sie mitten vor ihm hingehalten wurden, konnte er Menschen oder Thiere, welche seitlich im Blickfelde sich befanden, nicht sehen, ausser wenn sie sich bewegten. In den ersten Versuchstagen benahm er sich ganz linkisch den Gegenständen gegenüber, die er doch deutlich sah: er musste sie also erst zu deuten lernen. Wie beim Kinde konnte man durch Annäherung der Hand an das Auge in der Peripherie des Gesichtsfeldes keinen Lidschlussreflex erzielen, wohl aber trat Blinzeln ein, wenn man von vorn die Hand an das Auge brachte. Anfangs machte er fast keine Augenbewegungen, sondern drehte den Kopf, später lernte er auch seitliche Bewegungen machen, womit dann auch der seitliche Lidschlussreflex eintrat. Das richtige Ergreifen seitlich gelegener Gegenstände wurde auch erst später erlernt.

Anfangs taxirte er nur die Distanz der nächstgelegenen Gegenstände richtig. Erst als er sich bewegen konnte, lernte er auch die Distanzen ausser dem Bereiche seiner Arme kennen. Vorher griff er nach einer ihm wohlbekannten Uhr, die 6′ entfernt war, und nach einem Hunde, der in 20′ Entfernung sich bewegte. Dabei stösst er anfangs gegen Hindernisse an, die er bald zu vermeiden lernt. Eine grosse Flasche erklärte

er für ein Pferd; Pferde erkannte er durch den Tastsinn ganz genau, und befragt, wie er doch zwei so verschiedene Dinge mit einander verwechseln konnte, meinte er, das sei gar nicht so einfach.

Durch das Gesicht allein konnte er keinen Würfel von einem viereckigen Brett, keine runde Scheibe von einer Kugel unterscheiden. Kugel und Würfel konnte er zwar das erste Mal schon unterscheiden, vermochte aber nicht zu sagen, welches rund und welches eckig sei. Die Bilder im Spiegel, sowie die Gemälde hält er für wirkliche Gesichter. Nachdem er schon ziemlich gut sehen gelernt hat, wird seine Localisationsfähigkeit der Netzhautbilder in folgender Weise geprüft. Es werden ihm die Augen verbunden und dann wird er so auf den Demonstrationstisch gelegt, dass der Oberkörper mit dem Kopf herunterhängt. Nach abgenommenem Verband sieht er „den Doctor verkehrt mit dem Kopf nach unten".

Anfangs konnte er einen Esslöffel von einem Theelöffel, wenn sie nach einander gezeigt wurden, nicht unterscheiden; sobald sie aber nebeneinander gehalten wurden, erkennt er den Unterschied. An den ersten Tagen zeigte man ihm eine Porcellantasse und ein 10 Mal grösseres Porcellangefäss von gleicher Form, erstere in $^1/_2$', letzteres in 8' Entfernung. Er hält beide Gegenstände für gleich, beim Betasten der näheren Tasse erkennt er sie als solche.

Merkwürdig ist, dass er erst allmählich optisch zählen lernte. Hielt man ihm anfangs 1 Zündhölzchen vor, so erkannte er es sogleich, zwei gekreuzte aber erst nachdem er sie betastet hatte. Wurden mehrere Zündhölzchen 3 cm von einander neben einander gehalten, so sah er, dass es mehrere waren, konnte sie aber erst dann zählen, wenn er jedem einzeln den Kopf zugewandt hatte.

Diese Erfahrungen beweisen allerdings, dass wir das „Sehen" erst lernen müssen.

Entwickelung des Sehens bei neugebornen Kindern. E. Raehlmann hat darüber folgende Beobachtungen gemacht. Er constatirt zunächst, „dass sich im frühesten kindlichen Alter zwei Zeitepochen unterscheiden lassen, welche für die Ausbildung der Functionen des Auges besonders massgebend sind, das ist die fünfte Woche und dann der fünfte Monat nach der Geburt."

Innerhalb der fünften Lebenswoche, bei einigen Kindern etwas früher, bei andern etwas später, entsteht die Fähigkeit, einen Gegenstand, der sich in der Richtung der Sehlinien befindet, zu fixiren, d. h. von einem in der ‚macula lutea' des Auges zufällig entworfenen Netzhautbilde Notiz zu nehmen. Gleichzeitig werden die Augenbewegungen geregelt, indem associirte Seitenwendungen, sowie Hebungen und sodann auch Senkungen der Blicklinien auftreten. Diese Bewegungen hängen mit dem ersten bewussten Sehen zusammen: sie erfolgen, um das Netzhautbild, welches

die Aufmerksamkeit erregt, nicht zu verlieren. Jedenfalls geschehen diese Bewegungen mit Innervationen der Augenmuskeln.

Augenbewegungen zur Fixirung von seitlich im Gesichtsfelde liegenden Objecten fehlen jetzt noch ganz. Damit steht in Zusammenhang, dass der Lidschlussreflex bei rascher Annäherung eines Gegenstandes an das Auge von seitlichen Theilen des Gesichtsfeldes her noch ganz fehlt. Derselbe entsteht aber schon regelmässig, wenn man denselben der Blicklinie nähert.

Endlich entwickelt sich noch in dieser Periode gleichzeitig mit dem ersten directen Sehen die Coordination in der Bewegung zwischen Augapfel und Lid, welche später zwangsweise geregelt, vom Sehacte abhängig bleibt. Sodann fällt noch in die fünfte Lebenswoche die Entwickelung der accomodativen Pupillen-Reaction. Das Kind lernt, von der Abblendungsvorrichtung, die in seiner Iris gegeben ist, bei der optischen Einstellung des Auges Gebrauch zu machen.

Die zweite Epoche, der fünfte Lebensmonat, dient vorzüglich der Orientirung im Gesichtsfeld. Erstens zeigen sich zuerst Blickbewegungen, welche die Blicklinien verschieben, um ein seitlich gelegenes Netzhautbild auf die Stelle des deutlichsten Sehens (den gelben Fleck) zu bringen. Die dabei nothwendigen Augenbewegungen müssen adäquat dem Abstande des peripheren Bildes von der ‚mac. lut.' erfolgen, setzen also irgend welche Kenntniss von der Beziehung zwischen Gesichtsfeld und Retinaloberfläche voraus. Damit entwickelt sich eines der wesentlichsten Mittel der Raumschätzung: die Regelung der Innervation für die Augenmuskel, welche an bestimmte Verschiebung der Blicklinie im Raume geknüpft ist.

Zweitens wird der Lidschlussreflex auch bei Annäherung eines Gegenstandes von der Peripherie des Gesichtsfeldes her ausgelöst.

Drittens finden um diese Zeit die ersten Tastversuche unter Controle der Augen statt, welche die Eindrücke der Haut mit denen des Gesichts in Einklang bringen.

Daraus schliesst nun Raehlmann: „Der Umstand, dass die Entwicklung des Gesichtssinnes zu seiner vollen Function immer innerhalb derselben zeitlichen Grenzen, die erste sinnliche Bethätigung immer in derselben typischen Ordnung vor sich geht, spricht dafür, dass eine bestimmte physiologische Disposition, welche die Form der Thätigkeit des Gesichtssinns und den Modus ihrer Ausbildung prädestinirt, auch beim Menschen angeboren ist. . . . Der Zeitraum zwischen Geburt und der fünften Woche, sodann der Zeitraum zwischen der fünften Woche und dem fünften Monat dienen der Erwerbung derjenigen Sinneseindrücke, welche in ihrer Gesammtheit auf das Organ zurückwirken und dessen anfänglich ungeregelte, zu weite Functionen an bestimmte Zweckmässigkeitsgesetze knüpfen. So werden auf Grund der gemachten Erfahrung von den Augenbewegungen die atypischen allmählich ausgeschlossen und nur

diejenigen beibehalten, welche der genauen Congruenz der beiden Netzhäute während der Augenbewegungen am besten dienen.“ — Darin läge eine sehr befriedigende Versöhnung des Nativismus mit dem Empirismus.

Der Unsterblichkeitsglaube findet einen beredten Ausdruck in einer besonderen Sitte, die Todten zu bestatten. Seit den ältesten Zeiten, bei den verschiedensten Völkern, findet sich die Sitte, die Todten in stark zusammengezogener Lage als „Hocker“ zu bestatten. So fand man neuestens auf dem Gute des Grafen Apponyi in Lengyal auf dem Plateau einer befestigten Anhöhe zwei getrennte grosse Leichenfelder. In dem einen liegen die 50 Todten ohne Grab auf dem Boden mit Erde bedeckt. Sie liegen alle auf der linken Seite, den Kopf nach Osten gewendet. Die zurückgebogenen Hände liegen unter dem Gesichte und auch die Beine sind stark zusammengezogen, so dass vielfach die Kniee die Ellenbogen berühren. Im zweiten Gräberfelde liegen über 80 Skelette, alle auf der rechten Seite mit östlich gerichtetem Antlitz, gleichfalls mit stark zusammengezogenen Händen und Füssen. An andern Orten kommen auch „sitzende Hocker“ vor, d. h. Leichen, die in hockender Stellung in Urnen hineingepresst sind.

Diese auffallende Bestattungsweise ist aber weder einer besonderen Zeitepoche noch einem besonderen Volke eigenthümlich. Am häufigsten finden sich freilich Steingeräthe neben den Hockerskeletten, aber auch Bronce- und in einzelnen Fällen selbst eiserne Kunstgegenstände. Sie reicht also von der ältesten Steinzeit, deren Ueberreste in Höhlen sich finden, bis in unsere Eisenperiode.

Desgleichen finden wir die Sitte über alle Welttheile verbreitet: in Hindostan, in Babylon, in Troja (Hissarlik), im Kaukasus, in Thracien, auf den Cycladen, in ganz Europa von Schweden bis zum Po, und westlich bis zu den äussersten Enden von England, Frankreich und Spanien. Nach O. Peschel findet sie sich auch in Afrika bei den Negern.

Wie erklärt sich aber ein so allgemeiner, seltsamer Gebrauch? Nach Wosinsky[1]) liegt darin der Ausdruck des Glaubens an die Wiedergeburt im jenseitigen Leben. Die Lage des Hocker ist die Lage des Fötus im Mutterschoose.

„Seelenblindheit.“ In einem Vortrage, den Dr. Manz in der ‚Akademischen Gesellschaft‘ zu Freiburg hielt, werden die Erscheinungen dieser räthselhaften Krankheit in folgender Weise gekennzeichnet. Die Patienten sind keineswegs blind, sondern weisen nur Störungen des Sehvermögens auf. Sie sehen die Gegenstände recht gut, erkennen sie aber nicht, obgleich sie ihnen sonst wohlbekannt sind. Geräthe des täglichen Gebrauchs können sie nicht benennen, wissen nicht, wozu sie gebraucht

[1]) Rede auf der Anthropologen-Versammlung in Wien 1889.

werden. Entfernen sie sich nur wenige Schritte von ihrem Hause, so finden sie es nicht wieder, langbekannte Wege kommen ihnen ganz fremd vor. Ihre Freunde, ihre Angehörigen, ja sich selbst erkennen sie nicht wieder. Dabei haben sie vollkommenen Verstand, ja manchmal hohe Intelligenz und können ganz gut ihre Berufspflichten erfüllen. Werden ihnen die Benennungen der Geräthe vorgesagt, so können sie dieselben nachsprechen, über ihren Gebrauch belehrt sie der Tastsinn, an der Stimme erkennen sie den Freund sogleich.

Es ist einleuchtend, dass die krankhafte Störung nicht eigentlich den Gesichtssinn, sondern das Reproductionsvermögen afficirt, sie können die früheren Wahrnehmungen nicht wiedererkennen. Eine solche Scheidung von Gesichtswahrnehmung und Erinnerung kommt auch bei gesunden Menschen vor: gar viele Eindrücke bleiben nicht im Gedächtnisse haften und werden nicht wiedererkannt. Es ergibt sich aber zugleich aus dieser pathologischen Erscheinung, dass jeder Sinn sein eigenes Gedächtniss hat: die Reproduction kann nur stattfinden in dem Gebiete, in welchem die directe Wahrnehmung gemacht wurde. Auch dafür finden sich Spuren beim normalen Menschen: der eine behält besser Namen und Melodien, der andere besser Gestalten u. s. w. Es lässt sich auch leicht begreifen, dass das Gesichtsgedächtniss beeinträchtigt wird, wenn der optische Apparat überhaupt pathologisch afficirt ist, wie dies in allen Fällen der Seelenblindheit beobachtet wird.

Eine Gravitations-Valenztheorie. Die „Stereochemie“ versucht es, den Grund der Affinitäten oder Valenzen — das grosse Problem der Chemie — in der räumlichen Beschaffenheit der Atome nachzuweisen. Die bisherigen Versuche drehen sich um das Kohlenstoffatom mit seinen vier Valenzen. Bahn brach hierin van t'Hoft, der das Kohlenstoffatom als materiellen Punkt fasste, von welchem die vier Valenzen als ebenso viele Kräfte, symmetrisch um den Punkt nach vier Richtungen geordnet, ausgehen.[1])

v. Baeyer hält das Kohlenstoffatom für ausgedehnt, mit vier Anziehungspunkten an der Oberfläche, welche vom Mittelpunkt und unter sich gleichen Abstand haben. Diese Theorie erklärt besser als die vorhergehende, dass bei doppelter Bindung zweier Atome ihre Drehung gehindert ist; denn es entsteht hier ein parallel gerichtetes Kräftepaar, welches die Drehung unmöglich macht, was bei punktförmigen Atomen nicht statt hat.[2])

Wislicenus meint, das Kohlenstoffatom sei einem regulären Tetraëder sehr ähnlich, und die Valenzkräfte wohl an den vier Ecken desselben concentrirt. Hier wird gleichfalls der Mangel an Drehbarkeit bei mehr-

[1]) La chimie dans l'espace. 1875.

[2]) Berichte d. deutsch. chem. Gesellsch. Bd. 18, S. 2277.

facher Bindung erklärlich, aber unerklärt bleibt die relative Stärke der Valenzen bei einfacher, doppelter, dreifacher Bindung.[1])

Auch Wunderlich nimmt ein Tetraëder an, aber nicht dessen Ecken, sondern die Flächen als Sitz der Anziehung. In den Schwerpunkten der Seitenflächen sollen die Valenzen gedacht werden, jedoch so, dass auch dem Tetraëder eine Kugel mit vier tetraëdrisch liegenden Segmentflächen substituirt werden kann. Die „Bindestellen" von zwei Kohlenstoffatomen können sich nur bei einfacher Bindung berühren, bei doppelter berühren sie sich in einer Kante, mitten zwischen zwei Bindestellen, bei dreifacher Bindung in einer Ecke u. s. w.[2])

Kronberg hält diese Auffassung für die annehmbarste, doch wie alle vorigen darum für verfehlt, weil sie die chemische Affinität für eine specifische Kraft ansieht. Er will sie vielmehr auf die allgemeine Schwerkraft zurückführen. Im Anschluss an Wunderlich will er eine „Gravitations-Valenztheorie" begründen.

„Nach derselben sind die Atome keine materiellen Punkte, sondern Gebilde von räumlicher Ausdehnung, und die chemischen Valenzen oder Affinitäten ergeben sich dadurch, dass verschiedene Theile der Oberfläche des Atomkörpers sich in verschiedener Entfernung von seinem Schwerpunkte befinden, und die Stellen der Minima dieser Entfernung wegen ihrer geringeren Entfernung vom Schwerpunkte die Maxima für die Wirkung der Gravitation oder Massenanziehung auf benachbarte Atome aufweisen. Es bilden also stets die Enden der kleinsten vom Schwerpunkt gezogenen Radien die Centren der Anziehung zwischen den Atomen, oder in anderer Raumanschauung: die Mittelpunkte von an den Atomen befindlichen Abplattungen.

„Die Valenzen eines Atoms sind hiernach nur Aeusserungen der Massenanziehung oder Gravitation seiner Masse, dadurch hervorgerufen, dass in folge seiner Form eine Differenzirung in Bezug auf die Intensität der Gravitation an verschiedenen Stellen seiner Oberfläche besteht, der zufolge ein Gleichgewichtszustand bei der Anziehung zweier Atome erst dann eintreten kann, wenn Stellen von maximaler Aeusserung der Gravitation einander möglichst nahe kommen. Die Gravitations-Valenztheorie setzt keinerlei bestimmtere Vorstellungen über die Gestalt oder die innere Constitution der Atommasse voraus. Um in dieser Beziehung sich vor irrthümlicher Einseitigkeit zu wahren und doch der Anschaulichkeit Rechnung zu tragen, stellt man sich vorläufig die Atome als von gebogenen Flächen begrenzte Massen (je nach Umständen Rotationsellipsoiden, Doppelellipsoiden, Kugeln u. dgl. ähnlich) vor, welche an mehreren Stellen durch verminderte Erhebung der Wölbung der Oberfläche abge-

---

[1]) Ebd. Bd. 21, S. 584.

[2]) Configuration organischer Moleküle.

plattet sind, ohne dass indessen bestimmte Segmentflächen ausgebildet wären. Es genügt schon, Kugelabplattungen derart wie bei der Erde und den Planeten anzunehmen. Speciell vom Kohlenstoffatom ergibt sich hiernach die Vorstellung von einem kugelähnlichen Rundkörper, welcher nach vier Seiten von Lage der Seiten eines regulären Tetraëders durch Rundflächen von geringerer Wölbung abgeplattet ist, ohne dass irgend welche Grenzlinien zwischen den Abplattungen und dem Rundkörper selbst beständen.“ [1])

[1]) Naturw. Wochenschr. 1891, N. 27.